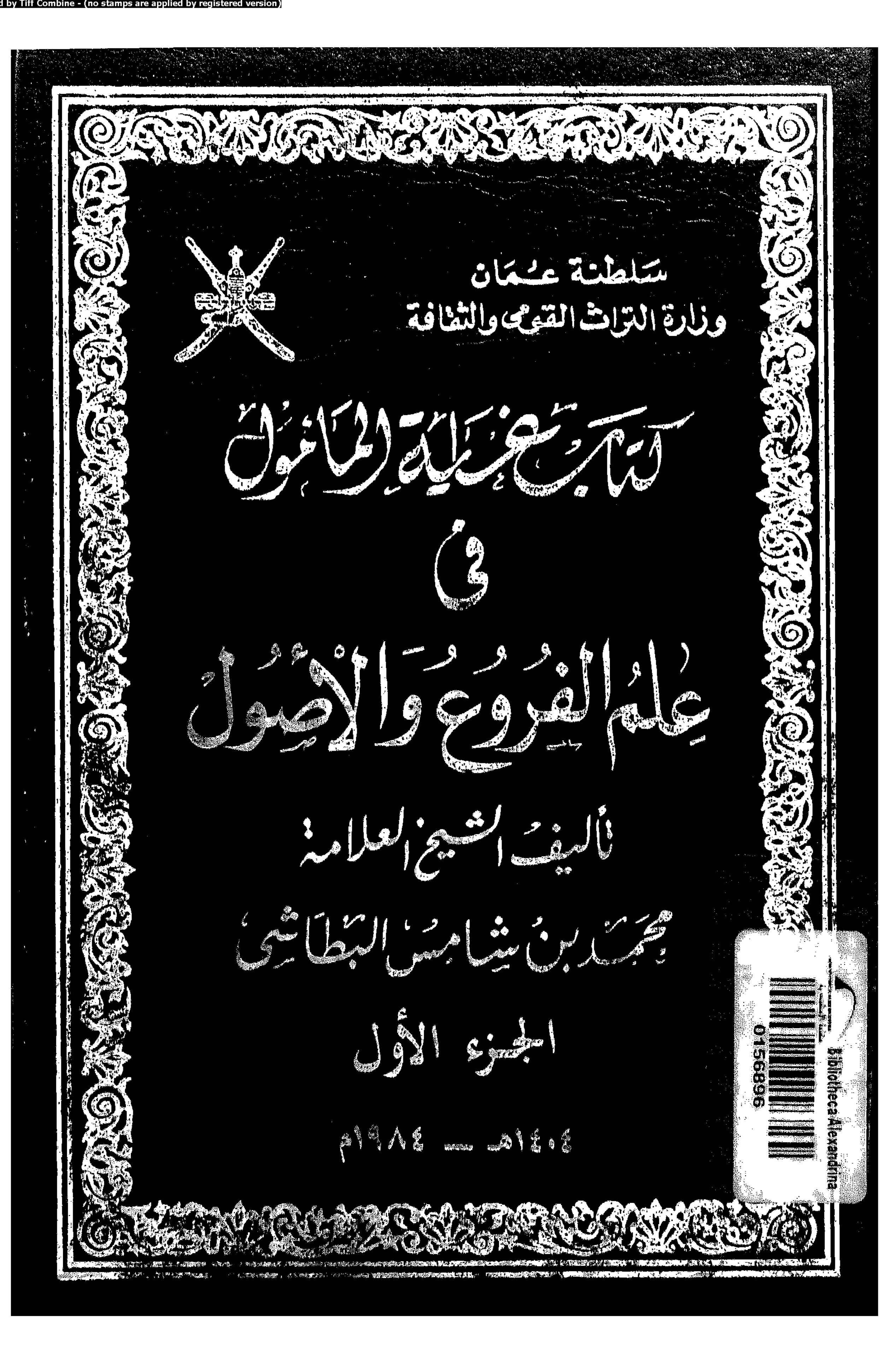
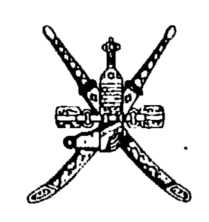

سلطنة عمان
وزارة التراث القومي والثقافة
كتاب غاية المأمول
في
علم الفروع والأصول
تأليف الشيخ العلامة
محمد بن شامس البطاشي
الجزء الأول
١٤٠٤هـ ـــ ١٩٨٤م
Bibliotheca Alexandrina
0156896







Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



سلطنة عمان
وزارة التراث القومي والثقافة

كتاب غاية المأمول في علم الفروع والأصول

تأليف الشيخ العلامة
محمد بن شامس البطاشي

الجزء الأول

١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م



بســـم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة

الحمد لله الذي لا اله غيره ولا خير الا خيره ونصلي ونسلم على المبعوث بالهدى والرحمة محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وبعـد .

فإن كتاب غاية المأمول في الفروع والاصول كتاب جليل القدر منتقى من اهم المراجع الفقهية حسن التأليف جزل التعبير سهل المأخذ ، المؤلف هو شيخنا العلامة محمد بن شامس بن خنجر بن شامس بن ناصر بن سيف بن فارس بن كهلان البطاشي .

وهذه القبيلة يتصل نسبها بقبيلة غسان التي نزحت من اليمن بعد حادثة سيل العرم ونزلت بالشام واستوطنت دمشق وكانوا بها ملوكا الى ظهور الاسلام وبطاش هو لقب لأحد زعمائها .

اما نزولهم عُمان ففي حوالي القرن الثامن الهجري وكان نزولهم في الجانب الشرقي الذي كان آهلا بقبائل طي التي تمتد من سمائل الى وادي الطائيين الى بوشر الى ناحية حطاط الى شرقي قريات ولذلك نسبوا الى طيء فنسبهم يتصل بجبلة بن الأيهم آخر ملوك غسان بالشام

ولد المؤلف في العقد الرابع من القرن الثالث عشر الهجري ببلدة المسفاه احدى قرى شرقية عمان ونشأ هذا الشيخ في احضان هذه البلدة منشاء آبائه من قبل .

مات ابوه وهو في سنه المبكر ولما بلغ السادسة من العمر ادخل المدرسة القرائية في البلدة وسرعان ما تعلم القرآن الكريم قراءة وكتابة واتجه بعد ذلك الى قراءة الكتب والى علم ما يسعفه به الزمن فقرأ بنفسه كتب التاريخ والأدب والقصص وحفظ الكثير من دواوين الشعراء ومقالات الادباء بحيث ظهرت عليه

منذ الصغر مخائل الجسد والاجتهاد والانصراف الى المجدي من العلوم جعل ذلك شاغلا له فلا يلهو لهو الصبيان ولا يعبث عبثهم .

تفتح قلبه الى ما يدور حوله بوعي وادراك وانقطع الى الحفظ والاستذكار متميزا بالذاكرة الحادة والعقل المستيقظ والفكر السليم والنبوغ المبكر ومهما يكن فمن المعروف ان المترجم له قد اعطاه الله ذاكرة واعية منذ صباه والذاكرة كما يقرر علماء النفس والتربية مقياس وحيد للذكاء قوة وضعفا ويظهر ان قوة الذاكرة ورثها من آباء له سلفوا وان لم ينالوا حظا من العلم : وبعد ما درس المبادىء من مقدمات العلوم تاقت نفسه الى اكتساب المزيد منها فرحل الى نزوى مدينة العلم وذلك عام ١٣٤٢ هـ مع اخيه الاكبر فنزل ضيفا على الامام محمد ابن عبدالله الخليلي رحمة الله عليه وكان يعني كثيرا بطلاب العلم من جميع انحاء البلاد وقد خصص لهم غرفا خاصة بقلعة نزوى بحيث تقدم لهم جميع الخدمات بالاضافة الى ما يحتاجون اليه من مؤونة المأكل والملبس مع ما يوليهم به من عناية خاصة ، بعد ذلك واصل هذا الشيخ دروس العلم ولازم كبار العلماء ومشاهير الشيوخ اهل الدين والورع وانشغل بقراءة الموسوعات يدرسها بعقل فاحص وفكر حر لا يتقيد الا بالاثر الصحيح كان يسير في هذه الدراسة وهو يافع تحت ظل ذلك الامام والعلامة الكبير وقضاته الاعلام واذا ثمت ملازمته اجدته فهي ملازمته ذلك العلامة الجليل وذلك كما قال احد كبار العلماء عندما سئل عن وجهه قال كنت في معدن العلم والفقه فجالست اهله ولزمتهم واخذت عنهم كما حققت تلك الملازمة لغيره من حملة العلم والفقه اعلى مقام وكانت مدينة نزوى في هذه الفترة تعيش عصرا ذهبيا وتسمى قبل ذلك (عش العلماء) والمترجم له ممن انجبه ذلك العش والبلد المنجب فاصبح من اولائك الرجال الذين قدموا لخدمة البلاد والعباد ورفعوا لواء الشرع ومنار الاسلام قضاء وافتاء وارشادا ودعوة الى الله تعالى وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر بقلوب اصفى من الذهب المصفى وكانت نزوى تضم عددا من المعاهد والمدارس في جميع العلوم وقد زخرت مكاتبها بالكتب القيمة حتى ان القارىء ليقرأ الباب من الابواب

وبوسعه ان يقف على الأدلة الواردة في تلك المسألة مجتمعة حيث يسهل على الدارس معرفة الحق بأقل جهد وايسر كلفة ، شيوخه قراء الشيخ محمد على عدد من كبار رجال العلم وجملة الشيوخ اخذ علم النحو والصرف وعلم المعاني والبيان والبديع والمنطق وعلم اوزان الشعر وعلم الأدب عن الشيخ المدرس الشهير حامد بن ناصر النزوي ، وكان هذا الشيخ من الذين اوقفوا انفسهم للتدريس وغرس العلم في نفوس اولائك الشباب الذين جاؤوا تباعا الى هذه المدينة لاقتطاف ثمار العلم وبحق بان الشيخ حامد بن ناصر يعتبر من عباقرة علوم العربية ويدعى سيبويه عصره .

ثم اخذ المترجم له علم التفسير والحديث واصول الفقه عن العلامة الضرير الشيخ عبدالله بن عامر العزري رحمة الله عليه كما اخذ عنه علم الكلام هذا بالاضافة الى ملازمة الامام رحمة الله عليه في مجالسه العلمية كما اخذ عن العلامة ابي مالك الشيخ عامر بن خميس المالكي رحمه الله والشيخ العالم سعيد بن ناصر الكندي وغيرهم من كبار العلماء والشيوخ وقد ربى نفسه تربية عالية تعلم خلالها العلوم كلها ولم يترك بابا من العلم الا وقرأ فيه فكان عالما في الأصول كما انه عالم في الفروع وقد قرأ في التفسير وفي الحديث والادب والتاريخ وعلم في النسب وايام العرب جاهلية واسلاما وكان الامام يدعوه نسابة عمان يحفظ الكثير من علوم الأدب والشعر وقد طرق جوانب الشعر الا انه بعيد كل البعد عن اشعار الغرام والغزل لا يعرف المجون والهزل .

شعره في منتهى الجودة والبلاغة وأول ما قرض من الشعر قوله وذلك ايام قيامه بنزوى لتلقي العلم :

يا رائحا باليعملات وغادي	يطوي المغاوز من ربى ووهاد
ابلغ بني بطاش ان محمدا	ساع الى كسب العلوم وعادي
من كان يسعى لاكتساب معيشة	ويبيت فوق ارائك ووساد
فانا الى طلب المكارم لم ازل	اسعى بهمة ماجد نقاد
ما ان تراني والمهيمن مغرما	بجبين فاطمة وعين سعاد
سأحالف الخلوات في ظلماتها	واواصل الارقال بالأساد

واهين هدبي النفس في طلب العلى   حتى احصل بغيتي ومرادي
فليهن قومي بالدنا اني امرؤ   قد بعتها بيعا بسوق كساد

وله قصيدة رائية مطلعها :

دعيني وغضي الطرف يا أم عامر   فعيس الهدي قد اقبلت بالبشاير
واصبح دين الله في الارض مشرقا   له علم يعشوا له كل ناظر

كما ان له قصيدة قالها في مثار الامام الخليلي على قبيلة السبوع :

بسمر القنا والمرهف الصارم الخذم   يقام منار الدين والكفر ينهدم
وبالعدل تخضر البلاد وتأمن العباد   وبنساب السبنتى مع الغنم

وله قصيدة قالها في حادثة السليف مطلعها :

طرق المعالي اصعب الطرقات   والمجد كل المجد في العزمات
لو كان نيل المجد سهلا لم يكن   بين الانام تفاوت الدرجات

كما له اجوبة نظما ونثرا لو جمعت لكانت مجلدات لكنها لم يكتب لها البقاء مزقتها يد الاهمال وقد ترك قول الشعر منذ اكثر من عشرين سنة .

١ ـ له مؤلفات منها ارشاد الحائر في احكام الحاج والزائر مجلد واحد والان قل ان يخرج حاج من عمان الا وهذا الكتاب بين يديه يهديه السبيل .

٢ ـ سلاسل الذهب نظما من بحر الرجز يحتوي على مائة الف بيت واربعة وعشرين الف بيت وهو كتاب جليل القدر كثير الفائدة جمع الأصول والفروع من علم الفقه حيث يعتبر موسوعة علمية كبيرة ومرجعا من المراجع الهامة في سائر العلوم لكن وللأسف تزايد اقبال القراء على النثر في هذه الآونة الاخيرة وتركوا النظم .

وله كتاب غاية المأمول في الفروع والاصول نثرا في خمسة اجزاء يحتوي على ابواب كثيرة من علم الاصول والفروع من علم الفقه .

واذا تتبعت مؤلفاته هذه وجدت انها خلاصة دراسة فاحصة وتفكير دقيق حيث لخصها من امهات الكتب القيمة والمراجع الموثوق بها .

اعماله : تولى قضاء ولاية الحمراء ثم ولاية بدبد حيث مثل فيها دور الوالي والقاضي ثم جعلان وولي قضاء قريات مرات وشهر بالعدالة في الاحكام والقيام بالأمر على اتم وجه ويشغل الان منصب القضاء بالمحكمة الشرعية بمسقط وعضو في محكمة الاستئناف التي تعتبر المحكمة العليا في السلطنة .

اوصافه : قصير القامة متوسط البنية قوي الذاكرة كثيرا العبادة مؤثر التقشف بعيد عن حب المظاهر في جميع احواله .

في الرابعة والسبعين من العمر نسئل الله ان يبارك في عمره واعمار بقية العلماء ولا يسعنا الا ان نتقدم بخالص شكرنا لوزارة التراث القومي والثقافة وعلى رأسها معالي الوزير صاحب السمو السيد فيصل بن علي آل سعيد على ما قدموه من خدمة للاسلام من نشر تراثنا الخالد من علوم الشريعة والتاريخ والادب والله نسئل مزيدا من التوفيق .

خالد بن مهنا البطاشي
١٢ ربيع الأول سنة ١٤٠٤ هـ



بسم الله الرحمن الرحيم

خطبة الكتاب

الحمد لله العالم بجميع كائناته الواحد في افعاله واسمائه وصفاته الذي لا يراه في الدنيا ولا في الآخرة احد من مخلوقاته ، ارسل الرسل بمعجزاته وآياته ، وانزل عليهم الكتب من فوق سبع سماواته ، وقضى بالخلود على اهل الدارين في كثير من آياته ، واوجب موالاة اهل طاعته ومعاداة عداته ،وتفضل بالتوبة على من غدا معتقلا بسيآته ، وبين لنا في كتابه الامر والنهي باطلاقه وتقييداته ، وعم فضله الطائع والعاصي من مخلوقاته ، وخص رسله بنصره وبتأييداته ، وكشف لهم حقائق الامور فجازوا الطريق وامنوا من شبهاته ، وانزل اليهم الوحي بجميع كيفياته ، فسنوا للخلق السنن التي تقودهم الى مرضاته ، جل شأنه عن العلة والقياس بمخلوقاته ، وتعالى عن الشبه والقوادح في اسمائه وصفاته ، والصلوة والسلام على من انقذ به العالم من هلكاته ، المطهر من الانجاس المتيمم لها افضل طرقاته ، المبعوث بالصلوة والزكاة والصوم مفروضة ومندوباته ، المدلج العيس من بطحاء مكة إلى منى وجمع وعرفاته ، وعلى آله واصحابه والطيبين من عتراته ، البائعين نفوسهم في طاعة الله ومرضاته ، والمهرقين دمائهم في سبيل الله وجناته ، وعلى القائمين من بعدهم بامر الدين وتأييداته ، الوارثين الهدى والقائدين الى طرقاته ، ما قام قائم لنشر العلم واثباته ، وما غردت اقلامه على صحائف ورقاته .

امـا بعـد . . .

فهذا كتاب عنيت بتصنيفه وتهذيبه وبجمعه وترصينه وتبويبه ، الفته من كتب اصحابنا الاخيار ، الذين لا يلحق لهم في المكرمات غبار ، واكثر ما فيه عن الثميني التمين ، وقطب الأئمة والشيخ خميس ونور الدين ، وقد اعتمدت في الاقوال على ترجيحهم ، وعولت في تصحيحها على تصحيحهم ، لقصور باعي عن مجاراتهم ،

وضيق حالي عن مباراتهم الى ان يفتح الله وهو خير الفاتحين ، جمعت فيه من اصول العلم وفروعه ما يحتاج اليه المبتدي ، ويرغب فيه المنتهي ، والقصد خدمة العلم الشريف ، وابتغاء ما عند العزيز اللطيف ، اساءل من رأى فيه عيبا ان يبادر الى سده ، ومن رأى فيه خطاء ان يسارع الى رده ، فاني ما قصدت الا تدوين الحق وتحقيقه ، واتباع الهدى وتأليفه وطريقه ، وذلك شيء زاغ له الفهم او زل به القلم والباطل مردود والحق متبع ومقصود وسميته « غاية المأمول في علم الفروع والاصول » والله حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله .

كتاب اصول الدين ـــ باب العـلم

العلم صفة يتجلى بها المعلوم على ما هو عليه وقبل ادراك الشيء على حقيقته والمختار عند البدر الشماخي انه ادراك الشيء بحيث لا يحتمل النقيض قال نور الدين رحمه الله وان تأملت ما عليه الاصحاب من الاصطلاح راءيتهم يطلقون العلم على العلم اليقيني الذي لا اشكال معه وعلى الاعتقاد اذا كان حقا وعلى الظن ايضا اذا كان صدقا كما يعرف بالوقوف على مصنفاتهم قال فينبغي ان يثبت على هذا الاصطلاح حد يدور عليه الامر وتتأسس به القاعدة فيقال العلم ادراك الشيء على ما هو عليه فيدخل بالادراك العلم والاعتقاد والظن والشك لكن خرج بقوله على ما هو عليه والعلم ضربان قديم ومحدث ، فالقديم هو صفة ذات الله تعالى والمحدث علم ما عداه وهو ينقسم الى تصور وتصديق وكل واد منهما اما ضروري او نظري اما الضروري فهو ما لا يحتاج الى طلب اصلا كادراك القضايا الاوليات وهي ما يدركها العقل من اول مرة كقولنا الكل أعظم من الجزء والواحد نصف الإثنين والنظري ما يحتاج تحصيله إلى طلب وهو أنواع أحدها مايحصل بالقياس العقلي كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقولنا العالم حادث محتاج الى محدث .

وثانيها ما يحصل بالقياس الشرعي كقولنا الدخان مسكر فهو حرام كالخمر .

وثالثها ما يحصل بالتمثيل كقولنا في مثال الفعل والفاعل قام زيد وفي مثال المبتدأ والخبر زيد قائم .

ورابعها ما يحصل بالاستقراء وهو تتبع غالب افراد المحكوم عليه فيبني منه قاعدة كلية كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ .

وطرق العلم ثلاثة احدها العقل المحض كادركنا ان الواحد نصف الاثنين وثانيها الوجدان وهو ما يجده الانسان في نفسه كالجوع والشبع والراحة والالم والحب والبغض وثالثها الحس الظاهر وهو خمسة اشياء السمع وهو يدرك الاصوات والبصر وهويدرك الالوان والشم وهو يدرك الروائح والذوق وهو يدرك الحلاوة والمرارة والحموضة ونحوها واللمس وهو يدرك الخشونة واللين واليبوسة والرطوبة واللزوجة .

فالمدرك بالوجدان لا يكون الا ضروريا والمدرك بالعقل والحس بعضه ضروري وبعضه نظري ولكل واحد من الضروري والنظري تكليف يخصه فلا يكون في غيره فمن تكليف العلم الضروري معرفة الله تعالى ومعرفة رسله ومعرفة لحقيقة ما جاء به رسوله ومعرفة الموت والبعث والحساب والجنة والنار والملائكة والانبياء والرسل والكتب والقضاء والقدر والخوف والرجاء والولاية والبراءة والوقوف وكوجوب الصلوة والصوم والزكاة والحج وتحريم المظالم وحرمة الميتة والخنزير والدم المسفوح ، هذا كله بالنظر الى من بلغه علم ذلك

وبعض هذه الضروريات عقلية وبعضها نقلية واما التكليف النظري فكمسائل الكلام التي لا تحصل الا بعد نظر واستدلال نفي الرؤية ووجوب تخليد من دخل النار وكمسائل تفاصيل الصلوة والصيام ومسائل الحلال والحرام التي تحتاج الى نظر واستدلال فيجب رد كل واحد منها الى موضعه اما الضروري فوجوبه قطعي كذلك ومنه ما هو ظني كمسائل الفروع التي للرأي فيها مجال فالاول من النظري لا يصح الخلاف فيه لاحد كالضروري والمخالف فيه كافر اما مشرك واما منافق كما سيأتي واما الثاني من النظري فمن سعة رحمة الله لعباده ان فوض الحكم فيه اليهم وكلف كلا بما اراه اياه لا يصح له بعد ان رأى الحق في قوله تقليد غيره الا ان كان ضعيفا فانه يجب عليه التقليد في المواضع التي كلف بها ان عجز عن الدليل .

وقد اختلفت الأئمة في الوجوب الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ذهبت المعتزلة الى ان العقل هو الموجب لذلك والشرع اما مبين لما خفي على العقل ادراكه واما مؤكد لما ظهر للعقل علمه ، قال نور الدين رحمه الله فتراهم يجعلون العقل قاضيا على الشرع ، اي لا يرد الشرع بما يخالف العقل عندهم فترتب على ذلك وجوب مراعاة الصلاحية والاصلاحية على الله تعالى قال وهو مذهب باطل قائله منافق قال وذهب الجمهور منا الى ان العقل لا حكم له في شيء من الوجوب الشرعي وهو ما يترتب عليه الثواب والعقاب فلا وجوب عندنا قبل الشرع في شيىء من الاصوليات والفروعيات لا فرق في ذلك بين التوحيد وغيره فان العقل وان ادرك بالضرورة ان له صانعا لا يوجب ان عليه لذلك الصانع شيئا من العبادات فلا وجوب قبل الشرع

لقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ ولقوله تعالى ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾

فالعقل لا سبيل له على شرع بشييء من الشرعيات بل الناصب للاحكام الشرعية هو الشارع لا غير وقد جعل العبادت نوعين ، نوع تدرك معرفته بنفس العقل كمعرفة وجود الصانع ونوع لا تدرك معرفته الا بالسماع كوجوب الصلوة والصيام والزكاة والحج فحكم علينا الشرع بتأدية كل واحد من النوعين متى ما ادركنا معرفته فما كانت معرفته بالعقل وجب عند صحته وما كانت معرفته بالسماع وجب عند حصوله ، قال نور الدين رحمه الله وذهبت طائفة منا الى جعل العقل حاكما في بعض العبادات وهم فريقان فريق جعلوه حاكما في وجوب معرفة الله تعالى خاصة وهما الامامان ابو يعقوب وقطب الأئمة في الهميان قال ووافقهم على ذلك جماعة من الماتريدية الا ان الامامين لم يوجبا تلك المعرفة قبل بلوغ الحلم وبعض تلك الجماعة اوجبها على من قوي عقله ولو لم يبلغ .

قال والفريق الثاني ذهبوا الى ان العقل حاكم في المفهومات فيشمل معرفة الله تعالى والعدل والانصاف وتحريم الظلم وهما الامامان ابو سعيد وابن بركة ووافقهم على ذلك ايضا جماعة من الماتريدية بيان مذهبهما ان ابا سعيد اوجب على من قامت عليه حجة وجوب فرض الصلوة ولم يجد من يعبر له كيفيتها ان يؤديها على ما حسن في عقله وان ابن بركة اوجب على صاحب الجزيرة الذي لم يبلغه شرع ان يترك ما قبح في العقل فعله كذبح الحيوانات فانها حيوان مثله قال نور الدين رحمه الله والفرق بين قول هؤلاء الجماعة وبين قول المعتزلة ان المعتزلة يحكمون العقل ويجعلونه قاضيا على الشرع بمعنى انهم يقولون انه لا يرد الشرع بما يخالف العقل اصلا فالشرع اما مؤكد او مبين وهؤلاء الجماعة يجعلون العقل حاكما عند عدم ورود الشرع ويجوزون ان يرد الشرع بخلافه فان ورد بما يخالف العقل اوجبوا المصير الى الشرع قال نور الدين وتقسيم العلم الى ما مر انما هو باعتبار حصوله في ذهن العالم بهما باعتبار حكم الشارع فيه فينقسم الى واجب والى مندوب اليه ، فالاول هو علم ما لا يسع جهله والثاني هو ما يسع جهله ويثاب على طلبه ويجب طلب الأول على من قدر على الطلب كسائر

الفرائض تجب على من قدر عليها على الوجه المخصوص وطالب الثاني له من الله عظيم الاجر ومنها مندوب الى معرفته لكن لا بذلك الاعتبار وانما هو باعتبار صحة الابدان الجسمانية وهو علم الطب ومنها مباح كتعليم الحرف والرمل واشباههما ومنها مختلف في اباحته وعدمها وهو ثلاثة اقسام الاول المنطق الفلسفي ، قال نور الدين رحمه الله والصحيح الاباحة والثاني علم القلك والصحيح جوازه ايضا لأنه نظر في آيات جعلها الله اسبابا عادية لوقوع اشياء مخصوصة وليس هو من تعاطي الغيب والثالث علم السحر اذا لم يكن كفرا او موديا اليه فهو حرام بالاجماع قال نور الدين رحمه الله واختلفوا في جوازتعلم السحر الغير الكفر قال فذهب قوم الى منعه بظاهر قوله ﷺ اقتلوا الساحر والساحرة الحديث ، وذهب آخرون الى جوازه حاملين ذلك الحديث وما اشبهه على النوع الكفر منه قال نور الدين وفائدته عند من اجاره التحرز به عن ظلم السحرة وانشد فيه بعضهم :

عرفت السر لا للشر لكـــن لتوقيه ومـن لا يعـرف الشر من النـاس يقـع فيـه

ومن العلوم ما هو مكروه كعلم البيطرة اذ لا فائدة فيه دنيا وأخرى وربما ادى إلى تزيين المحجور كالوطى في الادبار فيحجر فأنواع العلم على قدر الاحكام الشرعية واجب ومندوب ومباح ومختلف في إباحته ومحرم بالاجماع ومكروه واللازم والواجب والفرض اسماء مترادفة عند جمهورنا والشافعية وهو ما طلب فعله طلبا جازما وبمعناه ما قيل هو ما في فعله الثواب وفي تركه العقاب .

وذهب ابن بركة وابن محبوب الى ان الفرض غير الواجب فالفرض عندهم ما ثبت بدليل قطعي كاقيموا الصلوة واتو الزكوة والواجب ما ثبت بدليل ظني كوجوب الوتر مثلا قال نور الدين وهو الراجح عندنا قال واليه ذهب الامام سعيد بن خلفان ويقابل الفرض الحرام ويقابل الواجب المكروه كراهة تحريم والخلافلفظي والمندوب ما طلب طلبا غير حاىم وبمعناة ما قيل هو ما في فعله الثواب وليس في تركه عقاب ويقابله المكروه كراهة تنزيه وهو ما طلب تركه طلبا غير جازم وبمعناه ما قيل هو في تركه الثواب وليس في فعله عقاب وبقي المباح وهو ما لا ثواب ولا عقاب في فعله ولا في

تركه وانما يثاب على اصلاح النية فيه ويعاقب على فسادها ويجب البحث عن علم ما لا يسع جهله على كل قادر على الطلب ومن ترك البحث عنه مع القدرة عليه هلك والعياذ بالله .

وللقدرة ستة اركان : الأول ، المعرفة بوجود المعبر بعبارة يفهمها . والثاني ، صحة البدن من الآفات المانعة عن طلب ذلك . الركن الثالث وجود الراحلة اذا لم يقدر على المشي . الركن الرابع ، امان الطريق . الخامس ، وجود ما يتركه لمن يعوله ، السادس ، وجود الزاد .

وفضل طلب العلم الواجب والمندوب اليه فضل عظيم قال عز وجل ﴿قل لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ وعن انس عنه ﷺ اطلبوا العلم ولو بالصين ، ومن طريق آخر عنه ﷺ قال : ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى لما يطلب ، وروى الربيع عن ابي عبيدة عن جابر بن زيد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ من تعلم العلم لله عز وجل فعمل به جيء به يوم القيامة آمنا ويرزق الورود على الحوض الى غير ذلك من الاحاديث التي لا تحصى والله اعلم .

باب اقسام السؤال

السؤال لغة الطلب وفي الاصطلاح ما يبرهن به في العلم وللسؤال اربع تقسيمات ، التقسيم الأول باعتبار السائل وهو ينقسم الى قسمين سؤال حجر وسؤال تفويض فالاول كأن يقول ما العنقاء اجسم ام عرض وما الابل أحيوان ام نبات . والثاني ان يقول ما العنقاء ما الابل فالاول حجر على المجيب ان يجيب بغير ما ذكر والثاني فوض المجيب ان يجيب بما شاء .

التقسيم الثاني باعتبار حكم الشارع فيه قال نور الدين وينقسم غرضنا منه بهذا الاعتبار الى قسمين لانه اما لازم او مندوب اليه واللازم نوعان فرض وواجب ، فالاول كالسؤال عن امور الدين التي لم يختلف في فرضيتها ، والثاني كالسؤال عن حال الولي اذا احدث حدثا اوجب عليك الوقوف عنه بالرأي وسيأتي بسطه ان شاء

الله والمندوب اليه السؤال عن العلم المندوب اليه التقسيم الثالث باعتبار لفظ السؤال وهو بهذا الاعتبار قسمان ساقط او غير ساقط فالساقط الذي فيه احد خمسة اشياء احدها التناقض وهو ان يأتي السائل في آخر كلامه ما ينقض اوله كأن يثبت شيئا في صدر سؤاله ثم ينفيه في اخره او العكس فالاول كان يقول اذا كانت الاشياء محدثة فما الدليل على قدمها ؟ والعكس كأن يقول اذا كان العرض غير باق فما الدليل على بقائه ؟ ، الثاني الاضطراب وهو ان يدخل السائل في سؤاله الاعم في الاخص كأن يقول ما العلة التي صار بها المحدث جسما ؟ ، الثالث الاثبات وهو ان يسئل عن اثبات زيادة في شيىء ينفيه المسئول كأن يقول ما الدليل على ثبوت الرؤية والمسئول ممن ينفيها ؟ او ما الدليل على الخروج من النار ؟ والمسئول ممن لا يقول به ، الرابع جمع سؤالين وهو يجمع في سؤاله شيئين مختلفين فيطلب لهما علة واحدة او دليلا واحدا كأن يقول ما الدليل الذي صار به العالم محدثا وفانيا فيطلب لهما علة واحدة ودليلا واحدا ، الخامس دخول السؤال تحت المحال وهو ان يسائل عن شيىء لا يجوّز العقل وجوده كاجتماع الضدين او غيره من المحالات ، فالاول ان يقول هل يقدر الله ان يجعل الانسان صامتا ناطقا في حالة واحدة او حيا ميتا في حالة واحدة ومثال غير الضدين كأن يقول هل يقدر الله ان يجعل له شريكا وهل يقدر ان يجعل العالم كله في بيضة من غير ان يغير خلق احدهما .

والقسم الثاني غير الساقط وهو ما عدا هذه الخمسة الاوجه ، التقسيم الرابع ، باعتبار المسئول عنه وهو قسمان لانه اما سؤال عن الله فيمتنع السؤال عنه بالفاظ تأتي واما سؤال عن غيره فلا يمتنع شيىء منها ، قال نور الدين فهذه اربع تقسيمات وذكر له تقسيم خامس باعتبار العلة الباعثة للسؤال قال وقسموه بهذا الاعتبار الى خمسة اقسام : الاول سؤال استفهام وهو ان يساءل عن شيىء لا يعرفه اصلا ولا نفع له فيه كقوله هل جاء زيد . الثاني ، سؤال فائدة وهو ان يساءل عن شيىء يسترشد به في داريه او في احدهما . الثالث ، سؤال تقرير وهو ان يساءل عن شيىء مترددا فيه ليتقرر في ذهنه . الرابع سؤال اجلال وهو ان يساءل من فوقه عن شيىء يعرفه تعظيما للمسئول واجلالا له ، الخامس سؤال تعنت وهو أن يسأل عن شيء يعرفه ليعجز بهالمسئول فاذا قال لا ادري سر بذلك وهو حرام والله اعلم .

الالفاظ الممتنع بها السؤال عن الله تعالى

وهي عشرة الفاظ كيف ولم بكسر اللام وفتح الميم وهل ومن بفتح الميم واي بفتح الهمزة وتشديد الياء ومتى واين ومن وكم وما اما كيف فهي سؤال عن الحال التي عليها المسئول عنه الا اترى انك تقول في جواب من قال كيف زيد هو صحيح او سقيم واما لم فهو سؤال عن العلة التي كان لاجلها المسئول عنه الا ترى انك تقول في جواب من قال لم كان كذا هو لاجل كذا وكذ فتصرح بالعلة ، والله ليس بمعلوم فيسأل عنه بها واختلف في جواز السؤال بها عن الافعال فمنعه ابن محبوب واتباعه مستدلين بقوله تعالى ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ واجازه آخرون حاملين تلك الآية على منع الاعتراض عليه تعالى لا على وجه الاطلاع على حكمه الحكيم .

وأما هل فهي سؤال عن التصديق بنسبة وجود الشيىء وعدمه الا ترى انك تقول في جواب من قال هل العنقاء موجودة ام لا ليست بموجودة مثلا والله لا يصح ان يشك في وجوده .

واما من فسؤال عن جنس الشيىء الا ترى انك تقول في جواب من قال من انت بشرا او آدمي او مكي .

واما اي فهي سؤال عن احد الشيئين المشتركين في حكم وعن اجزاء النفس مثال الاول اي الرجلين خير اي الفريقين خير مقاما ومثال الثاني اي زيد احسن اي اي اجزائه احسن ، والرب تعالى لا شريك له ولا اجزاء .

واما متى فهي سؤال عن الزمان الذي كان فيه الشيىء او يكون تقول متى كان ومتى يكون والله لا يأتي عليه زمان .

واما اين فسؤال عن المكان الذي حل فيه الشيىء .

واما من اين فسؤال عن المكان الذي برز منه الشيىء والله لا يحويه مكان بل كان ولا مكان ولا زمان .

واما كم فهي سؤال عن العدد تقول كم درهما عندك والله واحد لا يصح الشك في وحدانيته .

وما يسئل بها عن حقيقة الشيىء فتقول ما العنقاء اي ما حقيقتها وجوابه طائر بالمغرب يوصف ولا يوجد وما الجبل اي ما حقيقته وجوابه حجر ولذا لا يجوز ما الله لأن السؤال عن حقيقة الذات العلية باطل لا ادراك لها والله اعلم .

باب الاجتهاد والفتوى

الاجتهاد لغة تحمل مشقة فى أمر يقال اجتهد فحمل صخرة ولايقال اجتهد فحمل ذرة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع فى استحصال حادثة بشرع أو عقل والفتوى بالفتح والواو فى آخرها أو الضم والياء هي تبيين العالم للحكم ، قال نورالدين وكل واحد من الاجتهاد والفتوى اما واجب أو جائز أو محجور ، فالواجب من الاجتهاد هو فيما لم يجد العالم فيه نصا من كتاب أو سنة أو اجماع وأراد العمل به أو الفتوى فعليه أن يجتهد وينظر فى أصول تلك القضية حتى يستنبط الحكم فيها ، والواجب من الفتوى هو فيما اذا سئلت عن مسئلة لا يسعك كتمانها فيجب عليك تبيينها ، والمحرم من الاجتهاد هو فيما اذا اجتهد فى مصادمة نص قطعى أو عقلى فالأول كاجتهادك فى جعل الصلاة مندوبة من قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة﴾ والثانى كاجتهاده فى تجويز صحة رؤية الباري ،والمحرم من الفتوى هو ماصادم قطعيا أيضا سواء كان شرعيا أو عقليا ، والجائز منهما ماعدا ماذكر .

وأصل الفقه القران والسنة والاجماع والمراد بالفقه هنا معرفة النفس ما لها وما عليها فيشمل الاعتقاديات وعلم الأخلاق والفروعيات لان جميعها مستنبط من هذه الأصول الثلاثة وماخالفها أو خالف شيئا منها فهو باطل والقران هو النظم المنزل علي سيدنا محمد ﷺ للاعجاز المنقول عنه تواتر فخرج بالمنزل السـنـة فأنها وان كانت وحيا من عنده تعالي لكنها لابطريق الانزال بل بطريق الالهام وخرج بقوله علي نبينا الكريم محمد ﷺ سائر الكتب السماوية المنزلة علي غيره وخرج بقوله للاعجاز الأحاديث الربانية فانها وان كانت منزلة فانزالها لا علي جهة الاعجاز وخرج بالمنقول عنه تواترا سائر القرآت الشاذة فانه لايعطي لها حكم القرآن لكن يخصص بها عند بعض لأنها ليست بأضعف استدلالا من خبر الواحد والسنة بالضم هي ما صدر عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير .

أما القول فيختص بالحديث فانه لايطلق عند المحدثين الا علي السنة القولية والفعل معروف وأما تقريره فهو أن يرى قولا أو فعلا صدر من أحد من أمته فلم ينكر عليه وسكت فهو تقرير منه له عليه ، وتنقسم السنة الي قطعية وظنية ، فالقطعية هي المتواتر منها والمتواتر مارواه جماعة عن جماعة لايجوز تواطؤهم علي الكذب عادة كما في قوله ﷺ « من كذب علي متعمدا فليتبواء مقعده من النار » ، وان كان المنقول فعلا فلا يكون قطعي الدلالة لانهم قد اختلفوا في هل فعله خاص به مالم يعلم وجوبه علي الغير أو شامل له ولغيره مالم يعلم عدم الوجوب والمختلف فيه ليس كالمجمع عليه وكذلك تقريره لايكون قطعيا ، وأما السنة الظنية فهى التي لم يبلغ نقلها حد التواتر وهي نوعان لانه اما ان تزيد نقلتها علي ثلاثة وتتلقي بالقبول أولا ، فالاول المستفيض وقد اختلف فيه فالحقه بعضهم بالمتواتر وبعض بالآحاد وجعله بعضهم قسما براسه لانه لم يبلغ حدا التواتر وهو أقوى من الآحاد والثانى الآحاد وهو اما أن يتصل سنده الي رسول الله ﷺ فهو المسند المتصل أو يسقط في سنده صحابي فهو المرسل أو يوقف بسنده علي الصحابي فهو الموقوف أو يسقط التابعي فهو المنقطع ، أما المسند فالأكثر على أنه يوجب العمل دون العلم وقيل يوجبهما معا وقيل لا يوجب شيئا منهما ، وأما المرسل فقد اختلف فيه أيضا فأوجب العمل به بعضهم ولم يوجبه آخرون وبعض أن قوته قرينة من غيره أو تقوى به غيره وجب والا فلا ، وأما الموقوف والمنقطع فلا يوجبان عملا ولا علما ، والاجماع هو في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق مجتهدى أمة محمد ﷺ على أمر في عصر وله شروط وأقسام وأحكام ، أما شروطه فهى نوعان متفق عليه ومختلف فيه ، فالمتفق عليه هو أن لايخالف الاجماع قطعيا قال نور الدين وانما قلنا ذلك لأنه لايصح لأحد أن يخالف قطعيا وأن يكون مستندا على نص ظني كتأويل آية أو خبر آحاد قال وانما اشترطنا الظني فى المستند لأنه لو كان قطعيا لكان الحكم له لا للاجماع ، وأما المختلف فيه فهو ان لايتقدمه خلاف عند بعض وانقراض العصر عند آخرين وأن لايكون من غير الصحابة عند الظاهرية وأما أقسامه فهي قطعي وظني ، فالقطعي هو الذى لم يختلف فيه أصلا ، والظني هو الذي ثبت في أصله خلاف هل هو اجماع أم لا وأما حكمه فهو أنه حجة قطعية في المجمع عليه يكفر به من خالفه وحجة ظنية فى المختلف فيه لايكفر من خالفه .

والأصل الرابع من أصول الفقه القياس وهو حمل مجهول الحكم على معلوم الحكم بجامع بينهما وللاجتهاد ركنان مجتهد ومجتهد فيه . فالمجتهد فاعل الاجتهاد وشرطه أن يكون عالما بالقدر المحتاج اليه من الكتاب ومن السنة ومن الاجماع ومن النحو واللغة والتصريف والبلاغة وأصول الفقه ومواضع الاجتهاد .

وأما أصول الديانات فليس بشرط لأنه يكفي فيه أن يكون صحيح الاعتقاد ولو كان مقلدا . واختلفوا فيما اذا كان المجتهد عالما في بعض الأحكام دون بعض هل له أن يجتهد فيما يعلم أم لا حتى يعلم الجميع قولان . قال نور الدين أصحهما الأول . وإليه ذهب الامام أبوسعيد .

وأما المجتهد فيه فهو الحادثة التي لم يوجد حكمها في كتاب ولا سنة ولا اجماع . فاذا اجتهد المجتهد فيما له فيه الاجتهاد فصادف الحق فقد وفقه الله الى ذلك وله من الله عظيم الأجر . وإن خالف اجتهاده الحق المجتمع عليه فهو هالك والعياذ بالله خلافا للجاحظ حيث عذر من اجتهد فاخطاء ولو صادف شركا . وأما اذا كانت تلك الحادثة من غير المجمع عليه فتعارضت فيها أقوال المجتهدين . فقد اختلف فيها على أقوال ثلاثة ذهب بعضهم الى أن الحق في واحد منها فمن أخطاءه اثم ونسب الى الأصم والمريسي وذهب آخرون الى أن الحق في واحد ولا يضيق على الناس خلافه ، بل من اجتهد فأصابه فله أجران . أجر اجتهاده . وأجر الاصابة . ومن أخطاءه فله أجر اجتهاده .

قال نور الدين رحمه الله وهو مذهب أصحابنا من أهل المغرب وعليه ابن بركة مستدلين بظاهر قوله تعالى : ﴿ ففهمناها سليمان ﴾ على أن القضية محل اجتهاد ولو كان الحق في قولهما لما خص بذلك سليمان . ولأن القولين المتعارضين في التحليل والتحريم هما ضدان ولا يجتمعان في محل . وأما عدم تخطئة بعضنا لبعض في ذلك فلعدم قطعيتنا باصابة بعضنا للحق دون الآخر ولا تبنى التخطئة على الظنون .

والقول الثالث هو أن الحق عند الله في جميعها واليه ذهب جمهور المشارقة . وجمهور المعتزلة قائلين بأن حكم الله في القضية اجتهاد المجتهد فحكم على كل بما رآه . الا ترى أنه لا يصح له العدول عنه ولو كان الحق مع غيره مثلا بل

يعذب على مخالفته واذا تعارض في نظر المجتهد دليلان وجب عليه الاخذ بافواهما فيعمل به اذا شاء العمل ويفتي به اذا طلب منه ذلك . فاذا حكم بما يخالف اجتهاده بطل حكمه كما لو حكم بما يخالف قطعيا . وان حكم بالراجح عنده ثم تغير اجتهاده استمر حكمه الأول ولا ينقضه إلا إذا عمل به بنفسه أو عمل به مقلده فانه ان تغير اجتهاده صار محجورا عليهما كما اذا رأى جواز تزويج الصبية ففعل أو فعل مقلده ثم تغير اجتهاده فرأى عدم جواز تزويجها كما هو رأى لجابر وجب عليه أن يتركها وكذلك مقلده .

والترجيح قد يكون باعتبار الاسناد وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج . واذا اجتهد المجتهد في حادثة فرأى الاعدلية لأحد الأقوال الموجودة فيها وجب عليه الأخذ بذلك القول الأعدل وحرم عليه الأخذ بالقول بالمرجوح في نظره خلافا لجماعة منهم ابن حنبل والتوري وابن راهويه حيث جوزوا تقليد العالم مطلقا ولأهل العراق حيث جوزوا تقليد المجتهد لغيره فيما يخصه بنفسه دون ما يفتي به لغيره اذ لافرق بين الحق وبين الفتوى والعمل . وخلافا لمحمد بن الحسين حيث جوز تقليد المجتهد لمن هو أعلم منه لأن إصابة الحق لا تكون بكثرة العلم . وخلافا لابن بركة والبدر الشماخي حيث جوزا تقليده للصحابي لأن الصحابي وغيره في الحق سواء . فانه وان شاهد مهبط الوحي وقرائن الأحوال فتلك قرائن تعبد بها من اطلع عليها واستثنى من قاعدة ان كل مجتهد لا يجوز له العمل بخلاف اجتهاده والميل من الأعدل الى الأهزل ثلاثة أشياء : أحدها واجب الأخذ به . وهو ما اذا حكم عليه حاكم يجب عليه اتباعه بما يرى أنه الأهزل في نظره وجب عليه أن يلتزم بقول حاكمه ويترك لذلك نظره الا اذا حكم له بذلك فانه لا يحل له أن يأخذ ما يرى أنه حرام . الثاني جائز الأخذ به وتركه وهو ما اذا كان في الأخذ بالأعدل تاس بكافر وكان في فعله وهن في الدين جاز له أن يترك الراجح الى المرجوح رعاية لتلك المصلحة ودفعا لتلك المفسدة افادة ابن أبي نبهان واستدل له بفعل رسول الله ﷺ في القعود عند دفن الموتى بعد أن كان يقوم عند ذلك فلما مر عليه اليهودي كذلك وأخبره بأن احباره يفعلون ذلك جلس رسول الله ﷺ وأمر أصحابه بالجلوس مخالفة لليهود .

الثالث ما فيه مخالفة الراجح مندوب اليها بأن يكون في ترك الراجح الى المرجوح نوع زهد كما اذا رأى تحليل أكل السباع فتركها زهدا وتأدبا لنهيه ﷺ عنها . وعلى الحاكم اذاحكم بين اثنين أن يترك الأفضلية الى الأعدلية مثاله اذا تحاكم اليه رجلان أخذ أحدهما على صاحبه سَبُعا بعد أن ملكه وهو يرى أن ملك السباع جائز وتركه أفضل فطلب المأخوذ عليه حقه وجب عليه أن يحكم له على خصمه بما أخذ منه . قال نور الدين واعلم أن العلماء قد اختلفوا في ذوات الناب من السباع وذوات المخلب من الطير فذهب أصحابنا من أهل المغرب وطائفة من أهل الشرق والشافعي وابن حنبل وغيرهم الى تحريم ذلك وذهب اخرون منهم الامام ابو نبهان الى تكريه ذلك وذهب اخرون الى انها مباحة قال : قال صاحب الايضاح وسبب اختلافهم معارضة ظاهر الكتاب والسنة وذلك ان ظاهر قوله تعالى ﴿قل لا اجد فيما اوحي الي﴾ الآية يدل على ان ما عدا المذكور مباح وظاهر حديث ابي هريرة ان النبي ﷺ قال «اكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام» يدل على تحريمها فمن ذهب مذهب النسخ او مذهب الترجيح قال اما باباحتها بظاهر الكتاب واما بتحريمها بظاهر حديث ابي هريرة واما من حملها على الكراهية فذهب الى ما روى انه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطير وحمل النهى على الكراهية ليجمع بينه وبين الاية ، واختلفوا فيما اذا تعارضت الادلة على المجتهد ولم يقدر على الترجيح فقيل يجب عليه التوقف والاخذ بالاحوط اذا شاء العمل وقيل له ان يتخير ما شاء من الاقوال فيعمل به ، قال نور الدين واستبعده بعضهم لانه من باب التخيير بين الشيء وضده واجيب عنه بانه كخصال الكفارة قال : قال البدر الشماحي وهو ظاهر كلام ابن بركة وقيل عليه ان يناظر في ذلك من هو اعرف منه فيه قال واستبعده المحقق الخليلي مستدلا بان قول غيره لم يزده علما فيكون له التخيير في اخذه وتركه .

قال واقول عنه ليس ببعيد لانه اما ان يظهر له العالم الدليل فيعرفه بنفسه فيجب عليه حينئذ العمل بما يراه واما ان يصحح له ذلك العالم احد المذاهب فيكون مقلدا لغيره والتقليد عند عدم القدرة على الاستنباط والترجيح اذا احتيج الى العمل واجب فظهرت فائدته ومثله الضعيف الذي لم يَقدر عل ترجيح دليل اصلا فانه يجب

عليه ان يقلد من اشتهر بالعلم والعدالة والفضل وليس التقليد موقوفا على احد بعينه كما اوقفه هؤلاء الجماعة على الائمة الاربعة ولم يجوزوه لغيرهم ولو كان صحابيا واعتلوا في ذلك بان مذاهب هؤلاء مدونة مضبوطة ومذاهب غيرهم لم تضبط هذا الضبط واذا قلد الضعيف عالما في قضيته هل له ان يقلد غيره في غير تلك القضية ام لا قولان : قال نور الدين اصحهما الاول قال وهو المختار عند البدر قال واختلفوا في الضعيف اذا قلد العالم في شيء هل له ان يفتي به لغيره أم مقصور ذلك على العمل خاصة ، فقيل له عند وجود العالم وقيل عند عدمه وقيل جائز له مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا واختلفوا في تقليد المفضول فقيل جائز وقيل لا وصوب الاول البدر الشماحي مستدلا بان في الصحابة الفاضل والمفضول وصحت الفتوى من الجميع ولا انكار على احد .

واختلفوا في جواز خلوّ الزمان من مجتهد يرجع اليه فمنعه الجبائي وصحح البدر الجواز والتقليد قبول قول الغير بلا دليل فعلى هذا قبول قول العامي مثله وقبول قول المجتهد مثله يكون تقليدا ولا يكون قبول قول النبي عليه الصلوة والسلام وقبول قبول قول الاجماع وقبول القاضي قول المفتي وقول العدل تقليدا لقيام الدليل من المعجزة وتصديق قول النبي ﷺ ورجوع الناس الى قول المفتي يوجب الظن بصدق والعلم بالعدالة كذلك وقيل التقليد قبول قول الغير للاعتقاد فيه فعلى هذا يكون الكل تقليدا والله اعلم .

باب الخطأ في الفتوى

الخطأ في الفتوى اما ان يكون من عالم فيما علمه او من جاهل فيما جهله وعلى كل فاما ان يكون خطأ في الدين أي فيما لا يجوز خلافه او في غير الدين وهو ما يسع فيه الخلاف وعلى كل فلا يخلو ذلك المخطأ فيه اما ان يتعلق به اتلاف مال للغير او لا فان وقع الخطأ من العالم في الدين وهو الذي ورد به دليل قطعي كتوريث الام السدس عند وجود الاولاد والاخوة فقصد الى ذلك وزلت لسانه فقال لها الثلث فلا اثم عليه ولا ضمان وانما الاثم والضمان على الذي قبل ذلك الباطل وعمل به لأن

خطأ العالم مرفوع عنه واصابته مثاب عليها وان كان خطأه في غير الدين فهو اولى بالعذر فيه ولا ضمان ولا اثم على من قبل فتواه وعمل بها لان المقام مقام خلاف ، قال نور الدين رحمه الله وجعل الامام ابو سعيد مثل العالم من كان حافظا للآثار ضابطا لها ذا قدرة على نقلها وان لم يعرفها بادلتها اذا قصد لشيء بحفظه فاخطأت لسانه الى غيره قال وهو قياس جلي لا غيم عليه وان وقع الخطأ من الجاهل في الدين او الرأي فاما ان يتعلق به اتلاف مال الغير او لا فان تعلق به فلا يخلو اما ان يكون من الجهال المشهورين بعدم المعرفة او من الجهال الموسومين بها عند العوام فان كان الاول فقد اختلف في تضمينه على قولين الصحيح عدم التضمين ولزوم التوبة وان كان الثاني فالضمان والوزر عليه معا كما ان ذلك على القابل **منه** ايضا .

وان كان مما لا يتعلق به اتلاف لمال الغير فلا شيء سوى الوزر على المفتي والقابل منه قال نور الدين رحمه الله ان الخطأ المرفوع عن العالم انما هو زلة اللسان فخرج به ما اذا علم**القطعي** فافتى بخلافه ظانا ان ذلك له من طريق التأويل كخطأ ائمة الضلال في تأويلهم المخالف للحق فان عليه في ذلك الاثم ولا ضمان عليه وخرج ايضا ما اذا كان غير عارف بالقطعي فتحرى الصواب فوقع فيما يخالف الحق اجماعا

قال نور الدين وهذا وان دخل تحت الجاهل ينبغي ان ينبه عليه وهو كالاول في القول بالاثم عليه والخلاف في وجوب الضمان عليه ، صحح ابو سعيد عدمه واذا زل العالم فنبهه من بالحضرة وعرفه خطأه فأصر واستكبر بريء منه على ذلك واذا زل ولم ينبه لزلته ولم يدرها حتى مات على ذلك كان معذورا بذلك سالما عند الله واذا اجبر على قبول فتوى العالم وفيها زال فيها يرفع عنه الاثم ويتعلق عليه الضمان لانه حينئذ كالحكم ، **قال** نور الدين رحمه الله اعلم ان العامل بفتوى العالم التي زل فيها لا يخلو إما ان يعرف بطلانها او لا يعرف ، فان كان يعرف بطلانها فعمل به فهو هالك لا ينجيه الا التوبة منه بعينه وان كان لا يعرف بطلانها فلا تخلو تلك الفتوى من احد أمرين لانها اما ان تكون مما لا تقوم به الا حجة السماع كامور الدماء والفروج واما ان تكون مما تقوم به حجة العقل كمعرفة وجود الله تعالى فان كانت من الثاني فالقابل لها هالك ولا ينجو الا بتوبته منه بعينه وان كانت من الأول فلا يخلو من احد امرين لأنه اما أن يعلم أن لله في دينه حراما وحلالا واما ان لا يعلم فان كان الثاني ولا يكاد يتصور

لمن عاصر العلماء فهو سالم وان كان الأول فاما ان يكون مقيما على ذلك العمل مستمر عليه كارتكاب فرج او مال واما ان يكون غير مقيم عليه فان كان الثاني فتجزيه التوبة عنه في الجملة اذا لم يهتد اليه بعينه ، وان كان الاول فقد اختلف فيه ، ذهب بعضهم إلى ان التوبة في الجملة تجزيه اذا لم يهتد للسؤال عنه وكان معتقدا للتوبة عن جميع ما خالف الحق والسؤال عن جميع ما يلزمه السؤال فيه ولو وجد المعبرين مثلا ولم يهتد للسؤال عنه وذهب آخرون إلى عدم عذره عند وجود المعبرين والى عذره عند عدمهم ، قال نور الدين وهذا هو المشهور عند الجمهور والله اعلم .

باب في الجهل وفيما يسع جهله وفيما لا يسع جهله

الجهل لغة نقيض العلم وفي الاصطلاح قسمان بسيط وهو عدم العلم بالشيىء اصلا عما من شأنه العلم بحيث لم يتصوره ولم يخطر بباله ، ومركب وهو اعتقاد الشيىء على خلاف ما هو عليه في الواقع وانما سمي مركبا لاستلزامه جهلين : جهله بالشيىء وجهله بانه جاهل وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يكون في الجملة او في شيىء من تفسيرها الاعتقادي او العملي ، والاعتقادي اما ان يكون في معرفة الله تعالى أو في معرفة رسله أو في معرفة ملائكته أو في معرفة كتبه او في وعده او وعيده او في القضاء والقدر او في الولاية والبرأة او الوقوف فهذه عشرة والجهل بها اما بسيط او مركب والعملي اما ان يكون في المأكولات او المشروبات أو المنكوحات أو الملبوسات أو في فاعل شيىء من ذلك وكل واحد من الثلاثة وهي المأكول والمشروب والمنكوح اما حرام لعينه كالميتة والخمر عند القائلين ان الحرمة لعينه ونكاح الام واما حرام لغيره كمال الغير ونكاح المشركة فان الاول انما حرم لكونه ملكا للغير واما المشركة فانما حرمت لشركها والملبوس ينقسم الى ما حرم على الرجال والنساء معا ككساء الغير وزينته بلا اذن والى ما اختص تحريمه بالرجال كالذهب والحرير فالجهل البسيط صاحبه سالم لانه لا طاقة له بعلم ما لم يتصوره اصلا ولم يخطر بباله وأما الجهل المركب فلا يسلم مرتكبه ، قال نور الدين رحمه الله وذلك فيما اذا كان محل الجهل مما لا يسع جهله فاما اذا كان مما يسع جهله فهو سالم وان اعتقده على خلاف ما هو عليه في الواقع اذ لم يكلف بعلمه .

والجهل المركب ينقسم الى ما يعذر فيه صاحبه وهو فيما اذا كان محله غير الديانات الواجبة كالجهل بالطب وقواعده والحرف كذلك والى ما لا يسع جهله كجهل ما ورد فيه دليل قطعي في حال يلزمه العلم به ، واعلم ان المحل الذي يسع فيه الجهل والذي لا يسع اما اعتقاد وسيإتي في ركنه واما عمل بدني واما تركي والعملي قسمان : مؤقت وغير مؤقت ، فالمؤقت هو الذي يقيد بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء او غير مشروع فالاول كالصلوات الخمس والصوم فان كل منهما مقيد بوقت وفعلهما بعد ذلك الوقت قضاء والثاني كالحج فانه مقيد بوقت وهو يوم عرفة والاتيان به بعد ذلك اليوم غير مشروع وغير المؤقت وهو ما لم يتقيد بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء او غير مشروع كالزكوة والحج فالغرض المؤقت اما ان تقوم الحجة بفرضيته على المكلف واما لا فالثاني معذور لان طريق حجته السماع ولا يؤدي العقل الى معرفته فان ادى احدا عقله الى ذلك لزمه ما يلزم الآخر على مذهب ابي سعيد والاول اما ان يسمع بكيفية تأديته فيجب عليه ان يؤديه كما سمعه اجماعا واماان يوصله عقله الى معرفه ذلك فيجب عليه الاداء على مذهب ابي سعيد ولا يجب عليه على مذهب الجمهور لان العقل ليس بحجة في السمعيات ولانه لا يأمن ان يكون ذلك وسوسة شيطان فيؤد به الى شرك بالله او كفر بنعمته فاذا ادى اليه السماع ان عليه لله فرضا في وقت كذا او خطر بباله ذلك وعرف معناه وجب عليه على الاول طلبه إجماعا وعلى الثاني عند الامامين ومن شايعهما ، وكان عليه حجة جميع من عبر له الحق في ذلك ولو مشركا او ضبيا او سمعه من طائر او وجده منقوشا في حجر ففهم العبارة في جميع ذلك لان الحق يقوم بنفسه من غير نظر الى من جاء به ولقوله ﷺ«اقبل الحق ممن جاءك به بعيدا كان او قريبا ورد الباطل على من جاءك به بغيضا كان او حبيباهذا كله اذا فهم العبارة في وقت الاداء او فهمها قبل الوقت فلم ينسها الى ان دخل الوقت فان نسيها كان معذورا بنسيانه لانها وردت اليه والحال انها غير حجة عليه .

قال نور الدين رحمه الله وذهبت الرستاقية الى أن غير العدل لايكون حجة في ذلك . وان دخل الوقت مستدلين بدلالة قوله تعالى : ﴿ اذا جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ﴾ فالأمر بالتبين عند خبر الفاسق دليل على عدم حجتيه . قال نور الدين رحمه

الله وأجيب بأن الأمر بالتبين عند خبر الفاسق مقيد بمحذور وهو اصابة قوم بجهالة ولا محذور هنا قال والغرض باعتبار الوقت قسمان : لأنه إما معيار له بحيث لا يزيد الأداء عن الوقت ولا ينقص كالصوم . قال وعبر عنه البدر الشماخي بالمستغرق . واما ظرف له بحيث يكون وقت الوجوب زائدا على وقت أداء الفعل كالصلوٰة وباعتبار الفرض قسمان أيضا لأنه إما أن يكون فرضا على كل مكلف بعينه كالصلوٰة . ويسمى فرض عين . واما فرضا على الجميع ، ويسقط بفعل البعض كصلوٰة الجنازة . ويسمى فرضا على الكفاية . وباعتبار المأمور به قسمان : لأنه إما أن يكون مخيرا فيه أو غير مخير . فغير المخير كالصلوٰة والصوم . والمخير فيه كتزويج أحد الأكفاء اذا خطب جماعة مثلا .

قال نور الدين رحمه الله واعلم أن من قامت عليه حجة فرضية ذلك الفعل ولم يعرف كيفية أداءه ، وجب عليه بعد دخول الوقت أن يساءل من قدر عليه . فاذا وجد من يعلمه ذلك وجب عليه أن يؤديه كاعلم إن أصاب المعلم الحق . وإن لم يجد وجب عليه أن يخرج في طلب من يعلمه من غير ضرر به ولا بمن يعوله . فإن خشى أن يفوته الوقت قبل وجود المعبر أو لم يستطع الخروج كان عليه أن يؤدي ذلك الفرض كما حسن في عقله مع الدينونة بالسؤال عن ذلك فان أداه كذلك ثم وجد من يعلمه كيفية الأداء كان عليه أن يرجع إلى ما علمه المعلم . فإن وافق تعليم المعلم فعله الأول فلا قضاء عليه اتفاقا . وان خالفه فقد اختلف في وجوب القضاء عليه .

ذهبت طائفة الى الوجوب وآخرون الى عدمه واختلف القائلون بوجوب القضاء على قولين منهم من أوجب القضاء عليه بالفور . ومنهم من جعله دينا في ذمته يؤديه متى شاء . والنوع الثاني من العملي وهو غير الموقت وهو ما لم يتقيد فعله بوقت يكون الاتيان به بعد ذلك الوقت قضاء أو غير مشروع . وذلك كالزكوٰة والحج والنذور الغير المؤقتة بوقت فحكمه أن يسمع جهل العلم بوجوبه وبكيفية أداءه الى وقت حضور وفاته بشرط أن لايكون معتقدا للترك . فإنه اذا اعتقد ذلك ضاق عليه جهله ولزمه أن يعلّمه وأن يدين بأداءه . فإذا أحضرته الوفاة فحينئذ يلزمه علمه ويكون عليه حجة جميع المعبرين له كما كان ذلك في الموقت فعله .

وذهب آخرون الى عدم التوسعة في تأخير التأدية فأوجبوا عليه العلم والفعل حال وجود سبب ذلك الوجوب . وامكان اتيان الواجب .

قال نور الدين واليه ذهب الامام ابن بركة حيث قال في الحج والواجب على القادر على أداء الحج وفعله لايؤخره لأن تأخيره مع الامكان يوجب مخالفة الآمر به . وقال تعالى : ﴿ سارعوا الى مغفرة من ربكم ﴾ . وقال ﷺ حجوا قبل أن لاتحجوا .

قال نور الدين والجواب عن الاستدلال بالآية أن طلب المسارعة لايوجب تضييق الواسع مع احتمال أن يكون الأمر في الآية بالمسارعة لغفران الذنوب فيحمل على وجوب التوبة . وإن كان خلاف الظاهر فحمله على الأول أولى وجوابه مأمر واستدلاله بالحديث ان الأمر للوجوب حقيقة وهنا مقتض للمسارعة في الأداء فهى واجبة . قال قلنا صرفه عن حقيقته قوله قبل أن لاتحجوا فانها قرينة قاضية أن الأمر بالتعجيل إنما هو للاشفاق وخوف المنع من ادراك المأمول . قال واستدل بعض أفاضل عصرنا على وجوب التعجيل لغير الموقت بما حاصله أنه لو لم يجب تعجيله حال إمكان اتيانه لأفضى ذلك الى تعطيل الزكوٓة والحج بيانه أن المرء يؤخر الزكاة الى وقت لايمكنه فيه فعلهما فتجب عليه الوصية فقط . ثم أنه يسع الوصي من تأخيرهما ما وسع الموصي وهكذا فينتقل الوجوب الى نفس الوصية دون فعلهما .

قال نور الدين قد قيد جواز التأخير بما اذا لم يكن معتقدا تركهما . فأما من اعتقد تركهما مجتزئاً بالوصية في آخر عمره فهو هالك . وأيضا لايكاد يتصور انتقال الوجوب الى نفس الوصية إلا بالقصد الى ترك الفعل والتعويل على الوصية فلا تعطيل والله أعلم .

باب فيما يجب تركه من المحرمات

اعلم ان المحرم جميعه أما حرام لعينه وأما لغيره فالحرام لعينه ثلاثة اشياء كلها من نوع المأكول وهي الميتة والدم ولحم الخنزير ومثل الميتة المنخنقة وهي ما مات بسبب اختناق سواء كان بقصد أو لا والموقوذة وهي ما ضرب بالعمد أو الحجارة حتى مات والمتردية وهي ما سقط من علو الى أسفل فمات من ذلك والنطيحة وهي

ما مات بسبب نطح بهيمته وما أكله السبع وهي ما افترسه حيوان سواء كان مما تعود الافتراس كالذئب أو لا كالأبل مثلا وما ذبح على النصب وهو ما ذبحه المشركون لأصنامهم وفي جميعها تنفع الذكاة ان ادرك حيا ألا فيما ذبح للأصنام فانه لا ذكاة له واما الدم فالمحرم هو المسفوح منه كما في آية الأنعام ، قال نور الدين رحمه الله لا يقال ان آية المائدة أنزلت بعد وفيها تحريم الدم مطلقا فهي أولى بالعمل لأنها ناسخة .

قال أن حمل المطلق على المقيد لا يراعى فيه تقديم ولا تأخير اذا اتحدا حكما وسببا كما هنا خلافا لمن جعل المطلق ناسخا اذا تأخر وإما الخنزير فقد اختلف في المحرم منه بعينه ذهب بعض الى ان المحرم لعينه هو لحمه دون الجلد والشعر وآخرون الى أن المحرم جميعه ، قال نور الدين ومنشأ الخلاف هل الضمير في قوله تعالى ﴿فانه رجس﴾ عائد الى اللحم أو الى الخنزير واما المحرم لغيره فهو اشياء منها الخمر وتحريمها لقوله ﷺ «كل مسكر حرام» ومنها الميسر وهو القمار وتحريمه لأجل أخذ مال الغير ظلما وان تراضوا فالتراضي في هذا محجور ومنها الربا وتحريمه لاجل صفة ملازمة له وهي الزيادة في غير موضع حلها ومنها نكاح ذوات الانساب وتحريمها لتعظيم حرمتها وتذليل النكاح ينافيه ومنها الزنا وتحريمه لاجل صون النسب ولو أبيح لاختلط ومنها أخذ مال الغير بغير أذن ولا تراض فيشمل المحرم لغيره انواعا : مأكولا ومشروبا وملبوسا ومنكوحا ومركوبا وجميع المحرم لعينه ولغيره يسع جهله لمن لم يبلغه علمه ما لم يرتكبه بفعل أو قول فارتكابه بالفعل هو أن يقدم عليه بنفسه فيأكله أو يشربه لا غير ذلك أو يتولى من ارتكبه أو يبرأ من العلماء اذا برؤا ممن ارتكبه او يقف عنهم لذلك وأما الارتكاب بالقول فهو أن يحلل بفتواه شيئا من هذه المحرمات عمدا منه لذلك او خطأ بأن توخى انه هو الصواب في ذلك أو ضل في تأويله ألا اذا زل لسانه والقصد الى غيره .

قال نور الدين ومثل ما يذبح للأصنام ما يذبح للنيران وما يذبح للجان وما يذبح للعيون وما يذبح للأشجار وللأحجار ، قال واختلفوا في المسلم يذبح الذبيحة لغير الله تعالى فيذكر عليها اسمه تعالى هل يحل أكلها ام لا صحح أبو سعيد الأول وذهب ابن النظر الى الثاني حيث قال :

ومـــا ذبحوا لغير الله حرام ولو ذكوه في الملاء الشهـود

وتحل هذه المحرمات كلها للمضطر ما خلا الخمر فاه مختلف فيه ، قال نور الدين رحمه الله اعلم ان المضطر يحل له تناول المحرم لينجي بذلك نفسه من الهلكة رحمة من ربنا ، وتفضلا علينا حيث احل لنا ذلك بقوله : ﴿الا ما اضطررتم اليه﴾ قال وللضرورة المبيحة لذلك سببان متفق غليه ومختلف فيه ولها شرطان اما السبب المجتمع عليه فهو ما تكون من الجوع الشديد ولم يجد ما يحيي به نفسه من الحلال واما المختلف فيه فهو الاكراه على اكل المحرم بحيث لا يكون نجاته الا في اكله ذهب بعض الى الاباحة قياسا على ضرورة الجوع وآخرون الى منع ذلك لان التقية عندهم لا تجوز بالفعل وأما الشرطان فهما أن يكون المضطر غير باغ ولا عاد واختلفوا في هذا البغي وفي هذا العدوان ففسره بعضهم بأنه غير باغ على مضطر مثله ولا متعد حد الضرورة في أكله وآخرون الى أنه غير باغ على الامام ونحوه ولا خارج عدوا ليفسد في الأرض رجح نور الدين الأول واذا وجد المضطر انواعا من المحرما ت كميتة انعام ودم مسفوح ولحم خنزير كان عليه ان يأكل من ميتة الانعام ويترك ما عداها وقيل له ان يأكل مما شاء واذا كان محرما بالحج ووجد ميتة وصيدا فيأكل الميتة ويترك الصيد وقيل العكس اختار نور الدين ان يأكل الصيد ويعتقد الجزاء قال لأن الميتة حرام لعينه والصيد لغيره قال وكذلك الخلاف اذا وجد الميتة ومال الغير فبعض ذهب الى انه يأكل الميتة لانه لا تبعة عليه في اكله وآخرون الى انه يأكل مال الغير ويعتقد الضمان .

قال واختلف القائلون بهذا في وجوب الضمان عليه فبعض اوجبه وبعض لم يوجبه ، دليل الاولين ان هذا مال للغير وكل مال للغير مضمون بالاتلاف وانما ابيح له التناول للضرورة فقط ودليل الآخرين ان لهذا المضطر حقا في هذا المال لانه لو حضر صاحبه لزمه ان يحييه فلما لم يحضر كان لهذا ان يأخذ حقه من هذا المال غير باغ ولا عاد .

ويسع جهل تحريم نكاح ذوات الانساب كالامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات ويلحق به تحريم ما حرم لأجل الرضاع لقوله ﷺ «يحرم من الرضاع ما يحرم

من النسب وقد اجمعت الامة على صحته وتلقته بالقبول فحكمه ضروري ويلحق به ايضا ما حرم بالمصاهرة لقوله تعالى : ﴿وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ الى آخر الآية ومثله الجمع بين الاختين والجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها لما ثبت عنه ﷺ «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها لا الكبرى على الصغرى ولا الصغرى على الكبرى» ومثله تحريم من لها زوج وان كانت مملوكتك لقوله تعالى : ﴿والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم﴾

قال نور الدين ووجه الاستدلال بها أن نجعل الا في الآية بمعنى الواو كما ذهب اليه ابوسعيد في استقامته وأن جعلت الا على أصلها الاستثنائي خص بالمستثنى في الآية ذوات الأزواج المشركين اذا سباهن المسلمون فأنهن يكن لهم اماء ويحل لهم الاستمتاع بهن بعد الاستبراء وانما يسع جهل تحريم هذه الأشياء اذا لم تقم حجة العلم بتحريمها او ترتكب بقول إو فعل فمثل ارتكابها بالقول ان تقول الامهات حلال مثلا او مثل ارتكابهما بالفعل ان يتزوج احدا من أولئك فاذا قامت حجة العلم بتحريم أو ارتكب بقول أو فعل ضاق جهله على جاهله وحد مرتكبه بالفعل ان يقتل بالسيف جييء عبدالملك بن مروان بأعرابي نكح امرأة ابيه فقال له عبدالملك لم تزوجت أمك ، فقال ليست بأمي وانما هي زوجة ابي فضرب عبدالملك عنقه وقال لا جهل ولا تجاهل في الاسلام فبلغ ذلك ابا الشعثاء فقال أحسن عبدالملك أو قال أجاد ، قال نور الدين رحمه الله وهذا كله اذا علم بالنسب أو الرضاع أو المصاهرةوأما اذا لم يعلم ذلك فواسع له ان يتزوج من شاء من النساء قال فالجاهل بالأنساب وما أشبهها أما أن يكون جاهلا لها ولحكمها معا وأما أن يكون عالما بهما وأما أن يكون عالما بالنسب جاهلا بالحكم وأما أن يكون عالما بالحكم جاهلا بالنسب وما أشبهه ، فأن كان جاهلا بهما أو كان جاهلا بالنسب عالما بالحكم فحكمهما واحد وله ان يتزوج من شاء من النساء ولو وقع فيمن حرم عليه في علم الله لأن الله قد أحل له التزويج مطلقا الا ما حرم عليه ولو أمكن مثلا أن يقع في ذوات المحارم بأن كانت له أخت في مصر فجهلها ولم يقدر على تمييزها من غيرها فلا يحرم ذلك الأمكان عليه ما أباحه الله له من التزويج بشرط أن لا يقصد محجورا فأن قصده هلك بنفس القصد ولو وافق

مباحا فاذا تزوج على هذه الصورة فقامت عليه الحجة ان التي تزرجها هي اخته أو أمه الى غير ذلك وجب عليه تركها وصداقها ان كان قد أصاب منها والحجة في هذا الموضع شهادة عدلين فان شهد واحد جاز له قبول شهادته وردها ولو كان كأبي بكر وليس لذلك الشاهد أن يبرأ من ذلك الذي لم يقبل شهادته وأما الشهرة التي تقوم مقام العيان فمتى قامت عليه تلك الشهرة بأن التي تزوج بها أخته أو أمه وجب عليه تركها .

قال نور الدين رحمه الله ومن هنا قال الشافعي وقد سئل عن رجل تزوج امرأة وأبوه غائب فلما حضر أبوه قال للمرأة هذه ابنتي وقالت المرأة هذا أبي ان المرأة زوجة الرجل وابنة ابيه فان مات ابوهما كان الارث بينهماللذكر مثل حظ الانثيين ، قال وهو حق فلا التفات الى من عدها من معاييه والله اعـلم .

باب في جهل ضلالة المصر

أعلم أن العلماء اختلفوا في جهل ضلالة المصر على ثلاثة مذاهب احدها انه لا يسع جهل ضلالته مطلقا مستحلا كان او محرما ، ثانيها انه يسع جهل ضلالة المستحل ، قال نور الدين هذا كله ان لم يعلم الحكم في المصر ولم يكن المصر مصرا على حدث في الجملة أو في تفسيرها الاعتقادي عند بعض وأن لا يكون مشاهد المصر متوليا له على اصراره وأن لا يبرء ممن بريء منه على ذلك وان لا يقف عنهم اذا برئوا منه بدين او رأي فأن كان منه أحد هذه الخصال فهو هالك ولا يسعه جهل ضلالته مطلقا ويسع الجهل بالمحلل وهو المأذون فيه بالفعل والترك فيشمل المباح والمندوب والمكروه فجهله واسع لمن لم يعلم بحله بشرط أن لا يقول بتحريمه وأن لا يضلل من ارتكبه ولا يقف عنه ، فاذا كان منه أحد هذه الامور ضاق عليه جهله ولزمه علمه وذلك كالبيع والملك والنكاح على شروطها المشروعة قال نور الدين رحمه الله انه اذا قامت الحجة على المكلف بأن في دين الله حلالا وحراما كان عليه ان يترك المحرم وله ان يأتي المحلل وعليه ان يمسك عما لا يعلم حله ولا حرمه حتى يساأل اهل الذكر لقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ولقوله ﷺ «أمر بان لك رشده فاتبعه وأمر بان لك غيه فاجتنبه وأمر أشكل عليك فقف عنه» وفي رواية فكله

الى الله ، قال وهو حديث مستفيض تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالمثل السائر في السنتهم ، قال فاذا عرفت هذا ظهر لك أن ارتكاب ما لا يعلم حله ولا حجره محجور فاذا ارتكب المرتكب ما لا يعلم بقول أو فعل فلا يخلو من أحد أمرين أما أن يوافق حلالا أو محجورا ، فأن وافق محجورا هلك اتفاقا وإن وافق حلالا فاما ان يكون قصده الحلال وأما أن يكون قصده الحرام وأما أن يكون مهمل القصد فأن كان قاصدا للحرام هلك بقصده وأن كان قاصدا للحلال أو مهملا للقصد ففي هلاكه قولان صحح أبو سعيد انه لا يهلك لأنه صادف حلالا قد أذن الله له في فعله ولم يكن له قصد عناد فيهلك به ، والله اعلم .

باب فيما تقوم به الحجة فيما لا يسع جهله

أعلم أن الدين نوعان قطعي وظني فالقطعي هو ما ورد فيه أحد الأصول الثلاثة : الكتاب والسنة والاجماع القطعيان والظني هو ما عدا ذلك اما الظني فلا يلزم احدا علمه ولو وصل اليه بنظر نفسه بأن كان قادرا على ترجيح الأدلة واستنباط الاحكام قال نور الدين وانما قلنا ذلك لان المطلوب منه نفس العمل دون العلم الا ترى انهم قالوا خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم هذا هو المذهب قال وذهب آخرون الى انه كما يجب العمل يوجب العلم مستدلين بأن السامع متى ما سمع خبر الواحد وجب عليه ان يعمل به ومتى ما وجب عليه أن يعمل به وجب عليه ان يعلم ان ذلك حكم الله تعالى عليه واذا اوجب عليه ان يعلم ان ذلك هو حكم الله الذي اوجبه عليه حصل وجوب العلم الذي اردناه قال وجوابهم أن ما ذكرتموه من انه يجب عليه ان يعلم انما ادى اليه اجتهاده هو حكم الله فيه فهو خارج عن محل النزاع لأن الكلام في العلم الذي يضيق على الجاهل جهله ويهلك به ولا شك انه لا يهلك بجهله ما ذكر اذا فعل ما يجب عليه وايضا فالكلام في العلم الذي لا يسع الخلاف فيه وما هنا ليس كذلك قال وذهب اخرون انه لا يوجب علما ولا عملا مستدلين بأنه لا يجب العمل الا بما يجب به العلم قال وجوابهم ان لو صح ذلك لتعطل كثير من الاحكام الشرعية لثبوت غالبها بخبر الواحد واما القطعي فيسع جهله من سلم منه ما لم تقم عليهم حجة العلم به واختلفوا في الحجة التي لا يسع الجهل معها فذهبت طائفة

الى ان قول العلماء بشيء من القطعيات لا يسع الجهل معه واختلف هؤلاء ايضا على قولين منهم من ذهب الى ان قول العالم الواحد المشهور بالعلم والعدالة والفضل حجة لا يسع الجهل معها في ذلك ومنهم من ذهب الى ان قول الواحد ليس بحجة ولو كان بالدرجة المذكورة حتى يكون معه غيره مثله ومنهم من ذهب الى انهم لا يكونون حجة حتى يبلغوا حد الشهرة والقول الأول هو مذهب ابي سعيد وذهبت طائفة الى ان قول العلماء وان جلوا وكثروا ليس بحجة فيما يسع جهله حتى يبصر فيه الحق بنفسه فحينئذ يضيق عليه جهله هذا كله ما لم يلزمه العمل او الترك في شيء من ذلك فأما اذا لزمه شيء من ذلك فله تفصيل تقدم في الباب قبله ذكره ورجح قول ابي سعيد ما روي عنه ﷺ «علماء امتي كأنبياء بني اسرائيل» وما روي عنه «العلماء ورثة الأنبياء» والانبياء تقوم الحجة بقول الواحد منهم فالعلماء كذلك اذ لا يتصور في ذهن عاقل ان تشبيه العلماء بالأنبياء في الفضل ورفع الدرجة وانما وجه التشبيه بينهم في الدعوة الى الله تعالى وتبليغ الحجة كما يرشد اليه قوله تعالى ﴿انما أنت منذر ولكل قوم هاد﴾ فاذا ظهر لك ان ذلك هو وجه التشبيه بينهما عرفت قيام الحجة بقول العلماء واعلم ان كل شيء وسعك جهله ثم علمته بوجه من الوجوه وطريق من طرق العلم باكتساب أو غيره كالهام ونحوه ضاق عليك جهله لانه لا يصح لأحد ان يرجع من العلم الى الجهل ومن اليقين الى الشك ولو رآه مثلا في نوم فعلم حقه أو سمعه من لسان طائر أو رآه منقوشا في حائط فنظر فيه وعلم حقه لزمه علمه ولو كان قبل واسعا له جهله به والله اعلم .

باب في بيان الجملة وتفسيرها وما يشتمل عليها وكيفية لزومها

الجملة عبارة عن شهادة ان لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن ما جاء به محمد من ربه هو الحق أعلم ان اول ما يجب على المكلف ان يعلم ان له صانعا وانه هو الاله وانه ليس كمثله شيء وان له رسولا اسمه محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب القرشي وفي لزوم معرفة جده ونسبه قولان وانه صادق فيما اخبر به عن لله تعالى فاذا عرف المكلف هذا وصدق به كان مؤمنا عند الله وعند العباد حتى يضيع فريضة لزمته وللتكليف شروط احدها صحة العقل فالمجنون ونحوه غير مكلف ثانيها قيام الحجة

بالمكلف به على المكلف فمن لم تقم عليه الحجة بشيء من فرائض الله تعالى من أوامر ونواه لم يكن عليه تكليف ولو قامت عليه الحجة بغيره وسواء في ذلك الاعتقادي وغيره .

قال نور الدين رحمه الله فاذ عرفت هذا عرفت ان الجملة لا يكلف بها الا بعد قيام الحجة بها كغيرها من سائر اللوازم لأن الله عز وجل حكيم لا يصح عليه التخلف في احكامه فلا يكلف ببعض العبادات بحجة وبعضها بدون حجة فيسع جهل الجملة ما لم تقم الحجة بها وقيام الحجة بها من خاطر البال في وجود الله تعالى وأما معرفة رسوله ومعرفة ما جاء به فحجتها سماعية الا اذا الهم احد معرفة ذلك الهاما تاما ولا يوجد عاقل كامل العقل منفردا في جزيرة أو متصلا بغيره الا وهو عارف ان له صانعا فأما ان تأخذ به يد العناية فيوفق وأما ان يعتقد ان صانعه غيره تعالى فيهلك ويتردد في صانعه فيهلك باشراكه ايضا وأما الذي لم يخطر بباله شيء من ذلك فهو ناقص العقل ومن شرط التكليف صحته واذا قامت الحجة بالجملة أو بشيء من تفسيرها الاعتقادي وجب على المكلف اعتقاده من حينه ولا ينفس له في السؤال عن ذلك لأن التنفيس عن السؤال فيه توسعة لجهله بعد قيام الحجة به وعدم التنفيس للسؤال في الجملة بعد قيام حجتها مجتمع عليه وفي تفسيرها الاعتقادي مختلف فيه فاذا قامت الحجة بشيء من ذلك على المكلف فتردد فيه حتى يساءل اشرك باجماع في الجملة وعلى رأي في تفسيرها .

والحدث في الجملة على ثلاثة انواع احدها انكارها ثانيها جهلها بعد قيام الحجة بها ثالثها الشك فيها والوقوع في شيء من هذه الثلاثة مشرك بالاجماع ولا يسع جهل شركه اجماعا وكذلك لا يسع جهل ضلالة من صوبه على شركه او تولاه عليه وكذلك لا يسع جهل من شك في ضلالتهما او ضلالة احد منهما وكذلك لا يسع جهل ضلالة الشاك في الشاك في ضلالتهما ولا يسع جهل ضلالة الشاك في الشاك في الشاك او ضلالة احدهما الى يوم القيمة واختلفوا في حكم الشاك فيمن احدث في الجهلة شيئا من الاحداث المذكورة بعد اجتماعهم على ان الحدث فيها شرك فذهب قوم منهم صاحب القواعد وصاحب العقيدة الى ان الشاك في شرك المحدث مشرك وكذلك الشاك في الشاك الى يوم القيمة وذهب آخرون منهم ابو سعيد الى انه ليس بمشرك وانما

هو كافر كفر نعمة قال نور الدين وعليه معول اصحابنا من اهل المشرق حتى ان ابا سعيد نقل الاجماع عليه ، قال وهو الصحيح فيما عندنا وما قبله شاذ لا يلتفت اليه اللهم الا ان يقال اراد أهل ذلك القيل بشرك الشاك انما هو الشرك الجزئي الذي لا يترتب عليه شيء من احكام الشرك .

قال نور الدين اعلم ان لاصحابنا من اهل المغرب في الشرك اصطلاحين احدهما شرك ترتب عليه الاحكام وهو المعروف فيما بيننا وثانيهما شرك لا يترتب عليه شيء من ذلك ويسمى في عرفهم بالشرك الجزئي وهو ارتكاب كبيرة في العقائد مما عدا خصال الشرك الكلي من الجحود والمساواة كما يشهد له ذكاء من استقرأ آثارهم ، قال نور الدين وهذا النوع عندنا يسمى نفاقا وكفر نعمة ولا يصح عندنا ان يسمى بالشرك ، وقال الامام ابو اسحق ومن سمى المشرك منافقا أو المنافق مشركا فهو ضال منافق قال نور الدين لكن هذا المنع انما هو باعتبار ترتب الاحكام الشرعية على الأسماء لأن للمشرك أحكاما تخصه وللمنافق أحكاما تخصه ومن حكم على احدهما بحكم الآخر فهو ضال منافق ومن سمى أحدهما بأسم الآخر فكأنه حكم عليه بحكمه فترتب عليه الضلال واما اذا لم يترتب على التسمية حكم يخرج بالمحكوم عليه عن حكمه الذي هو عليه ذلك الحال فلا بأس بذلك ولكل قوم ما اصطلحوا عليه .

قال واختلف العلماء في ادنى ما يكون به المرؤ مؤمنا خارجا عن الشرك فذهب الجمهور منا ومن غيرنا الى انه لا يخرج المرؤ من الشرك الى الايمان بعد قيام الحجة في لزومه الجملة بالتصديق بالجنان والاقرار باللسان قال وقال القطب ، قال النووي ان اهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين اتفقوا على ان من آمن بقلبه ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا في النار قال القطب ولكن يرده ما ثبت ان لكل واحد من مالك وأحمد والشافعي وابي حنيفة قولا بأنه مؤمن عاص بنزك التلفظ .

قال نور الدين واستدل على جعل الاقرار ركنا يكمل به الايمان عند الله وعند الخلق بما روي ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وبقوله ﷺ «امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله» قال واجيب عن الأول بأنه كلام لبعض السلف لا رواية عن الرسول ﷺ وعلى تسليم انه رواية فلا دليل فيه على أن ترك الاقرار شرك بل غاية ما فيه ان الاقرار من الايمان وهو مسلم على تسليم انه من الايمان فتركه لا يوجب شركا كيف وفي آخر الرواية ما نصه وعمل بالاركان ولم يقل احدا بان ترك العمل شرك

الا الضلال من الخوارج كالازارقة والصفرية وهم بذلك القيل ضالون مخالفين للكتاب والسنة مفارقون لجميع الأمة .

واجيب على الاستدلال الثاني بأنه قد يقال ان النطق انما هو شرط لاجراء احكام الاسلام بدليل انه رتب عليه حقن الدماء والأموال الا بحق دون النجاة في لآخرة بل وكل امرهم الى الله عز وجل فان خالف اعتقادهم نطقهم أو عملهم أو طابق فهو العالم بذلك المجازي عليه ، قال نور الدين وذهب القليل منا ومن الاشاعرة وغيرهم الى ان الايمان بالقلب مجز دون النطق باللسان ، قال نور الدين ، قال قطب الأئمة ويدل له اضافة الايمان الى القلب مثل وقلبه مطمئن بالايمان ولم يؤمن قلبه ولما يدخل الايمان في قلوبكم وعطف العمل الصالح عليه في مواضع لا تحصى ونطق اللسان من العمل الصالح وقرنه بالمعاصي كالأقتتال والقتل والظلم في نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا كتب عليكم القصاص في القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما في ذلك من قلة التغير عن معناه اللغوي ومن قربه اليه ويدل على ذلك تعديه بالباء فانه يتبادر التصديق ويدل له انا اذا رأينا من احد امارة المؤمنين حكمنا بايمانه وازلنا عنه حكم الشرك وكذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلم ان الايمان في القلب وانه بأي علامة كشف عنه حكمنا به سواء كشف عنه اللسان أو غير اللسان ، قال القطب ولست في ذلك قاصدا لمخالفة اصحابنا ولكن ذكرت ما ادى اليه اجتهادي .

قال نور الدين وليس هذا الامام بأول قائل بهذا المذهب من اصحابنا فق' حكى ابو سعيد في معتبره الخلاف المذكور وان الواجب في الايمان هو الاعتقاد ما يطالب بالنطق فاذا طولب به كان عليه ان يقر بما اعتقده من دين الله تعالى والا حكم عليه بالشرك المبيح لدمه وماله ، وثمرة الخلاف هل يكون من آمن بقلبه ولم يتلفظ بلسانه مؤمنا عند الله ام لا قولان ثم اختلف القائلون بالاجتزاء بالاعتقاد دون النطق هل يكون عاصيا بتركه النطق ام لا قولان اصحهما العصيان ، قال القطب وان قلت لا يتصور لمعتقد ان لا يقر قلت يتصور لانه يمكن ان يصلي بسورة ليس فيها تصريح بأن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله مع الفاتحة وان يسلم من التحيات قبل ان ينطق بذلك بل لو لم يتضور له ذلك في حال فالكلام عليه قبل تلك الحال .

قال نور الدين ولمشترطي الاقرار في صحة الايمان عند الله تعالى اقوال فيما اذا تلفظ بالجملة بغير الكلام العربي هل يجزيه ذلك التلفظ ويكون به مؤمنا مسلما عند الله وعند الخلق أو لا الصحيح انه يجزيه وكذلك اذا قدم الشهادة برسالة محمد صلى الله عليه وسلم على الشهادة بالوحدانية ، ذهب بعضهم الى أنه يجزيه ذلك ويكون به مؤمنا مسلما عند الله وعند العباد وذهب آخرون الى انه لا يجزيه والصحيح الأول قال ابن أبي نبهان ما لم يرد تفضيل محمد على ربه وكذلك اختلفوا فيمن قال محمد بفتح الميم رسول الله أو بالخاء المعجمة هل يجزيه في توحيده او لا يجزيه اذا كانت تلك لغته اقوال رجح الأمام عبدالعزيز في شرح النونية الآخر منها واختلفوا في معرفة اسم ابيه صلى الله عليه وسلم واسم جده ومعرفة نسبه انه قرشي عربي والتصحيح انه اذا قال محمدرسول الله ﷺ يحكم له بالتوحيد لانه هو الظاهر من دعوته صلى الله عليه وسلم للخلق وأما معرفة ابيه وجده فيجب على الانسان في خاصة نفسه وكذلك يجب عليه ايضا ان يعلم أنه ﷺ قد مات لأن شرعه بعد موته لا ينسخ وفي حياته ينسخ بعض بعضنا ويجب عليه ان يعرف ان لا اله الا الله توحيد وان تركها شرك واختلفوا في محمد رسول الله هل يجب عليه ان يعرف انه توحيد ام لا .

رجح عبدالعزيز انه لا يجب واختلفوا فيمن اقر بالجملة واداها كما وجبت عليه ثم ذكرت عنده أو خطرت بباله هل عليه ان يثبت اعتقاده الأول حذرا من ان يزعزعه مزعزع وحرصا على رسوخ الاعتقاد في القلب ورغبة في ثواب الله على ذلك او لا يجب عليه ما لم يحدث حدثا ينقض الإعتقاد الأول قولان اصحهما عدم الوجوب لأنه مسلم باق على إسلامه وماذكر من التعليل غير كاف لثبوت الوجوب واشغال الذمة بعد براءتها وانما هو تعليل يوجب الثواب لفاعله فتظهر منه الندبية لقائله فان فعله كان مثابا عليه وان تركه لم يعاقب علي تركه والله أعلم .

باب في تفسير الجملة

أعلم ان هذه الجملة اتي يدعو اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم مشتملة على جميع الدين فجميع الفرائض من اعتقاد وغيره داخل تحت معانيها وبيانه تفسير لها ولذا قال صلى الله عليه وسلم الا بحقها فانه لما كان من حقها تأدية الواجبات

والانتهاء عن المحرمات حلت دماء من ضيع شيئا من المفترضات أو ارتكب شيئا من المحرمات اذا كابر عليه فلولا ان جميع ذلك من حقها لما حل قتل فاعل شيء من ذلك وتفسيرها الاعتقادي هو ما تعبدنا باعتقاده من معرفة الله تعالى وكمالاته وانه واحد في ذاته وصفاته وافعاله بمعنى انه لا يشبه شيئا في جميع ذلك ولا يشابهه فيه شيء لقوله تعالى (ليس كمثله شيء) وان الموت حق لقوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) وان الساعة حق وهي النفخة الأولى التي ينفخها اسرافيل عليه السلام في الصور وبها يميت الله كل حي وفي الحديث ان بينها وبين النفخة الثانية التي للبعث اربعين سنة وانها مما استأثر الله بها في غيبه وان البعث خق وعو عبارة غن النفخة الثانية التي ينفخها اسرافيل في الصور وبها يحيي الله كل ميت وان الحشر خق وهو عبارة عن جمع الحيوان الى موقف الحساب وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي الآية دليل على حشر المكلفين وغيرهم من الانعام والحشرات وغيرهم من الاطفال اما المكلفون فحشرهم على الانقلاب اما لثواب واما لعقاب واما البهائم والحشرات وغيرها فحشرها على التلاشي والحكمة في حشرها لتقتص ممن ظلمها ثم تعود ترابا وأما اطفال المسلمين فهم في جنة الخلد مثابون ومنعمون وأما اطفال غيرهم من المشركين والمنافقين فقد اختلفت فيهم الأمة فقيل ان حشرهم على التلاشي كالبهائم وقيل هم في النار مع آبائهم لكنها مبردة عليهم وقيل يصيرون نوابا لأهل الجنة كالولدان وقيل وهو المذهب انهم في الجنة مثابون منعمون كأطفال المؤمنين .

قال الله تعالى (ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال (ومن يعص الله ورسوله) الآية وهؤلاء لم يعصوا ولم يضيعوا شيئا فما بالهم ينقصون عن درجة امثالهم ، وقال صلى الله عليه وسلم «كل مولود يولد على الفطرة» الحديث ، فحكم جميع الاطفال في امور الآخرة عندنا سواء وان الحساب حق لقوله تعالى (وان تك مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين) وان حساب الله مخالف لحساب الخلق لأن حسابه فصل وتمييز لأفعال العباد فيبين للمطيع طاعته وللعاصي معصيته ويميز بينهماقل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبئن بما عملتم وان لله ثوابا لا يشبهه ثواب اسمه الجنة اعده لأهل طاعته فهم فيها

مخلدون وعنها غير منتقلين وان لله عقابا لا يشبهه عقاب اسمه النار اعده لأهل عصيانه اعاذنا الله منهم وانهم فيه مخلدون وان لله جملة الملائكة عليهم السلام وهم اجسام نورانية خلقهم الله للعبادة وجملتهم غير جملة الانس والجن وان لله انبياء من بني آدم عليه وعليهم السلام وقد اختلف في عددهم والمشهور انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا وقيل مائتا الف واربعة وعشرون الفا ومنهم الرسل والايمان بجميع الانبياء والرسل مجملا مجز من غير ملاحظة الى عدد الا من قامت عليه حجة بمعرفة نبي بعينه كالمسمين في الكتاب العزيز فيجب عليه ان يؤمن به خاصة بعد قيام الحجة عليه كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وان لله كتبا اوحاها الى من شاء من انبياءه وهو كلام خلقه اللهفيما شاء .

والحكمة في انزاله تعليم الناس ما لهم وما عليهم وبشرى للمؤمنين وانذارا للكافرين والايمان بالقضاء والقدر ومعرفة الشرك وما يترتب عليه من الاحكام ومعرفة التوحيد وما يترتب عليه واعتقاد الخوف والرجاء والولاية والبراءة والوقوف ، وأعلم ان حكم تفسير الجملة في قيام الحجة وغيره حكم الجملة ويخالفها في ثلاثة مواضع الاول ان الجملة لا ينفس في السؤال عنها بعد قيام الحجة بها اتفاقا واختلف في تفسيرها فمذهب بعض انه ينفس له في السؤال عنه وانه لا يهلك بالشك فيه قبل قيام حجة العلم به وان قامت حجة التكليف باعتقاده وذهب ابو سعيد وأحمد بن الحسين الى انه لا ينفس في السؤال عنه كالجملة .

قال نور الدين رحمه الله والنظر يقتضي التفضيل بين ما كان من صفات الله تعالى الواجبة كقدير بذاته وعليم بذاته ومريد بذاته وسميع بذاته وبصير بذاته وبين ما كان من الجائزات العقلية كبعث الاموات وحشر الاجسام والثواب والعقاب الموضع الثاني الحدث في الجملة لايسع جهله ولاالشك فيه واختلف في الحدث في تفسيرها فذهب قوم الى انه لا يسع جهله كالجملة ، قال نور الدين وهو الشائع بين اهل المشرق منا قال وذهب آخرون الى انه يسع جهله والشك فيه ، الموضع الثالث انه قد اختلف في الايمان بالجملة هل يجزى بالقلب دون النطق باللسان أو لا يجزى كما تقدم واتفقوا على ان الايمان بتفسيرها لا يلزم الا بالقلب فأن نطق به كان تطوعا منه ، قال

ولكنا نقول وهذا موضع رابع وهو انهم قد اختلفوا في وجوب تقرير الايمان بالجملة عند ذكرها ولا خلاف في انه لا يجب تقرير الايمان بتفسيرها .

وأعلم ان جملة الوحيد وتفسيرها تقوم الحجة فيها بالسماع وبالعقل لكن معرفة الالفاظ منهما مختصة بطريق السمع فلا تقوم الحجة بها الا بالسماع لانها الفاظ واصوات اللهم الا ان يكون الهام يقوم مقام السمع فيلزم على حد ما مر واما معرفة معانيها فتقوم بخاطر البال فمثلا الالفاظ التي لا تقوم الحجة عليها الا بالسماع كمعرفة ان اسم الخالق الله أو الرحمن أو الرحيم أو ان له ثوابا اسمه الجنة أو عقابا اسمه النار فلا تقوم حجة التسمية في هذه الأشياء ونحوها الا من طريق السمع واما معرفة معاني ذلك فندرك بالعقل الصحيح فاذا خطرت ببال مكلف لزمه معرفة ذلك انه كذلك وذلك كأن يخطر بباله ان له صانعا وانه مثيب من اطاعه ومعاقب من عصاه ولا يعرف ما اسم صانعه ولا ما اسم ثوابه ولا عقابه فعليه ان يصدق بهذا المعنى من غير تسمية له فاذا سمع باسمه لزمه التصديق بالاسم ايضا .

قال نور الدين هذا كله مبني على مذهب ابي سعيد من ان العقل حاكم عند عدم ورود الشرع ، قال والذي ادى اليه الاجتهاد ان معاني الجملة نوعان احدهما واجب عقلي كوجود الله تعالى ونفي الشريك عنه وكاتصافه بالصفات الكمالية الواجبة عقلا فان هذا النوع حجته من طريق العقل والنوع الثاني وهو الصفات الجائزة عقلا كبعث الرسل وانزال الكتب ومثوبة الطائع وعقوبة العاصي ونحوها فحجتها انما تقوم بالسماع ، وأعلم ان كل ما كان حجته من طريق العقل تقوم حجته بالسماع ولا عكس وذلك ان طريق السماع طريق قوي لا يكاد يدركه الا ذكي والله اعلم .

باب التوحيد

هذا الباب هو أهم ما كان من تفسير الجملة فانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى الواجبة له تعالى والمستحيلة عليه والجائزة في حقه فهي ثلاثة انواع فأما الصفات الواجبة له تعالى فهي الوجود والقدم والبقاء والحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر وأما الصفات المستحيلة عليه تعالى فاضداد ذلك كالحدث والعدم والفناء والموت والجهل والعجز والاكراه والصمم والعمى ومشابهة الاجسام مطلقا وأما الصفات

الجائزة له تعالى فهي صفاته الفعلية لجواز ان يفعلها فيوصف بها وان لا يفعلها فلا يوصف بها ولما كانت الصفات المستحيلة شديدة الخطر ووقع فيها كثير من العماة المتعسفين كان الاعتناء بنفيها عنه تعالى اهم وتنزيهه عنها تعالى الزم .

قال نور الدين رحمه الله أعلم ان من صفات الاجسام اللازمة لها المكان وهو على الله تعالى مستحيل لانه لو كان في مكان للزم ان يكون المكان اقوى منه لانه حامل له واللازم باطل فكذا الملزوم ومن صفاته الزمان الذي يوجد فيه وهو على الله تعالى محال لانه لو ان موجودا في زمان لزم حدوثه واللازم باطل فالملزوم مثله ومن صفاتها متشابهة غيرها لها وفي حق الله تعالى محال لانه لو شابهه غيره في شيء أو شابه غيره للزمه ما يلزم المشابه من الاحتياج الى المكان والزمان ومن الاعراض الطارئة عليه واللازم باطل فكذا الملزوم ومن صفاتها الحدوث وهو على الله تعالى محال لانه لو كان محدثا لكان غير قديم ولو كان غير قديم لاحتاج الى محدث فيكون مخلوقا تعالى الله عن ذلك ومن صفاتها لزوم الجهات الست وهو على الله تعالى محال لانه لو لازمته الجهات لكان محاطا به متبعضا منقسما بيانه ان ما يلي جهة العلو منه غير ما يلي جهة السفل فالله خالق لكل شيء والزمان والمكان من مخلوقاته فلو كان يحويه المكان ويأتي عليه الزمان لاحتاج قبل خلقهما الى مكان وزمان فلا بد أما ان يكونا قد وجدا قبله فيلزم حدوثه مع تبعضه وتناهيه فيكون الخالق غيره أو يكونا قد وجدا بعده فيكون محتاجا الى حادث قد خلقه بنفسه ومن كان كذلك فليس باله واما أن يكونا قديمين معه فيلزم تعدد القدماء وهو باطل .

نشهد لله تعالى بالوحدانية وأنه ليس له شبيه في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله وانه ليس له نظير ولا وزير ولا مشير ولا ند ولا ضد ولا ولد ولا والد وليس له فوق ولا تحت ولا قبل ولا بعد ولا يمين ولا شمال كما زعمت المشبهة وخصصوه بجهة الفوق ثم اختلفوا فذهب محمد بن كرام إلى كونه في الجهة ككون الأجسام فيها وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والإنتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد وانه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع ، قال نور الدين وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد

الهجيمي أن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال محاذ للعرش غير مماس له فقيل بمسافة متناهية وقيل غير متناهية ومنهم من قال ليس ككون الأجسام في الجهة وكل هذه الأقوال ضلالات باطلة تعالى الله عنها فهو تعالى منفرد بالأزلية كائن قبل كل شيء .

قال نور الدين رحمه الله أعلم أن الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فإنه اما ازلي وابدي وهو الله سبحانه وتعالى أو لاأزلي ولا ابدي وهو الدنيا أو ابدي غير ازلي وهو الآخرة والله تعالى عالم بالشيء قبل أن يصنعه عالم بصورته التي ستكون ولونه من السواد والبياض وغيره وشكله وما اليه صائر روي في الحديث فرغ الله عز وجل إلى كل عبد خمس من أجله ورزقه واثره ومضجعه وشقي أو سعيد وفي حديث آخر قدر الله المقادير قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين الف سنة وفي حديث آخر مامن نفس منفوسة الا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار والا وقد كتبت شقية أو سعيدة والله اعلم .

باب البراهين العقلية الدالة على نفي الاشباه والشركاء عن الله تعالى

أعلم انه لو كان للمولى عز وعلا مشابه في ذاته لجاز عليه جميع مايجوز على مشابهه وبيانه أنه متى كان الشبه متصفا بصفة وشابهه فيها غيره اتصف ذلك الغير بما يلازم تلك الصفة ، مثال ذلك قول المجسمة أنه تعالى جسم لا كالاجسام ، وقال نور الدين وجوابهم انه اذا كان جسما يجب ان يتصف بالصفات الجسمانية من طول وعمق وعرض وقصر ونحو ذلك ومتى جاز عليه هذه الصفات وجب ان يكون محاطا به محتاجا لغيره من المكان ونحوه لأن الاجسام مفتقرة الى المحل ولو كان له تعالى شريك في الأزل لكان كل واحد من الشريكين صالحا لأن يكون ربا مالكا مستحقا للعبادة ولا دليل يخص واحدا منهما بذلك دون الآخر فتبطل الوحدانية الثابتة بالبرهان القطعي ولو ان له تعالى في فعله معينا وزيرا كان أو مشيرا لزم ان يكون في ذاته ناقصا حيث احتاج الى ذلك المعين وكامل الذات لا يحتاج الى غيره اصلا وانما يحتاج الى الغير من كان عاجزا عن القيام بفعله بنفسه ولو أنه تعالى كان في مكان أو زمان للزم أن يكون ناقصا في ذاته بيان الملازمة ان من كان في زمان لزم ان يكون سبقه زمان وتأخر عنه

زمان ومن كان مسبوقا فليس بقديم بل حادث عاجز ويلزم ان يكون لذلك الزمان السابق خالق هو غيره لاستحالة ان يخلق المتأخر المتقدم وبيان الملازمة في المكان ان من كان له مكان لزم ان يكون ذلك المكان حاملا له ولا شك ان الحامل اقوى من المحمول فيكون المكان اقوى منه ومن كان اقوى منه غيره فهو عاجز وايضا يلزم ان يكون المكان سابقا فيكون الحال مسبوقا والمسبوق حادث ولو انه تعالى له شريك في ملكه للزم فساد ذلك الملك وهذا البرهان هو الذي صرح به الكتاب العزيز لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا وبيان الملازمة انه لو كانا مالكين لزم ان يريد كل منهما خلاف ما يريد الآخر فيتنازعا في الأمر فيفسد الملك ومحال ان تتفق ارادتهما في جميع الأشياء والله اعلم .

باب في صفاته تعالى الواجبة له والجائزة عليه

أعلم أنه لما ذكر تنزيهه تعالى عن مشابهة الاشياء له واستلزم ذلك نفي المشابهة مطلقا صرح هنا بما دل عليه ذلك التزاما فكأنه قال اذا عرفت هذا حصل لك ان الله تعالى مخالف لخلقه ذاتا وصفات وافعالا فهو واحد في ذاته وواحد في صفاته وواحد في افعاله بمعنى انه لا يشبهه احد في شيءمن ذلك كله ، قال نور الدين رحمه الله وزاد بعضهمواحد في عبادته بمعنى انه لا يصح ان يشرك غيره معه في العبادة فالمعبود بحق واحد وزاد بعضهـــــــــــم وواحد في اسمائه بمعنى انه لايسمى احد باسمه تعالى هل تعلم له سميا ، ومعنى الذات في حقه تعالى الموجود المتصف بصفات الكمال وانما كان تعالى مخالفا لخلقه في ذاته لأن مدلول صفاته لا توجد في غيره تعالى وانما كان مخالفا لخلقه في ذاته لأن ذاته ليست بمتبعضة ولابمنقسمة ولا بحالة في مكان ولا حادثة في زمان وهذه صفاته الذاتية وهو عين ذاته لا غيرها وانما كان مخالفا لنا في افعاله لأن افعاله تعالى لا بمحاولة ولا احتيال ولا بمزاولة ولا استعانة بالغير وانما تنفعل له الاشياء على ما اراد فاذا اراد شيئا قال له كن فيكون وما ثم تلفظ بكاف ونون حتى يلزم الاستعانة به وانما هو تمثيل عبر به عن سرعة الانفعال والعرب كانت تعد مثل ذلك من اعلى البلاغة .

وأعلم ان أصحابنا كغيرهم اختلفوا في انه هل يجوز أن يوصف الله تعالى بالصفات المفهمة لمعاني الصفات التي صرح بها الشارع ام لا يجوز وصفه الا بما صرح به في كتابه او على لسان انبيائه ، قال نور الدين رحمه الله فاختارت الاشعرية كبعض اصحابنا الى ان اسمائه تعالى توقيفية وكذا صفاته فلا تثبت منه اسما ولا صفة الا اذا ورد بذلك توقيف من الشارع قال ومال اليه القاضي ابو بكر الباقلاني وتوقف فيه امام الحرمين وفصل الغزالي فجوز اطلاق الصفة ومنع اطلاق الاسم والصفة في حقه تعالى نوعان ذاتية وفعلية ، فأما الذاتية فهي امور اعتبارية اي معان لا حقيقة لها في الخارج وانما وصف تعالى بها نفسه ليعلمنا ان اضداد تلك الصفة منتف عنه تعالى فنحن نعتبر بكل صفة من تلك الصفات نفي ضدها لا اثبات معنى حقيقي زائد على الذات وإما الفعلية فهي معان حقيقية قائمة بالمخلوق اتصف تعالى بما اشتق منها كالخالق والرازق والمحيي والمميت فان الخلق والرزق والأحياء والاماتة معان حقيقية في المخلوق والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل هو ان صفات الفعل تجامع ضدها في الوجود عند اختلاف المحل كان يوسع في رزق زيد ويضيق في رزق عمرو وأن يرزق العلم عمرا ويخلق الجهل لزيد وان يعطي فلانا كذا ويمنع فلانا كذا ويحب فلانا ويبغض فلانا وهكذا .

وصفات الذات كالعلم والقدرة والارادة لا تجامع ضدها في الوجودولو اختلف المحال فلا يقال علم الله كذا وجهل كذا وان صفات الذات لا تنفي عنه في الأزل فلا تقول كان الله ولم يعلم ولم يقدر ولم يرد وهكذا قال نورالدين قال البدر الثلاثي هذا ما يؤخذ من كلام المشارقة وهو يدل على ان صفات الأفعال حادثة عندهم قال والذي عليه المغاربة ان صفات الله كلها قديمة ازلية لأنه يقال الله تعالى خالق في الازل ورازق في الازل على معنى سيخلق ويرزق وهكذا وان الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل عندهم ان يقال في صفة الذات لم يزل الله عالما بما كان قبل ان يكون ولم يزل قادرا على ايجاد ما سيوجد قبل ان يوجد ولم يزل مريدا لوجود ما علم الله انه سيوجد قبل ان يوجد وهكذا وصفة الفعل لم يزل خالقا على معنى سيخلق ولم يزل رازقا على معنى سيرزق وهكذا .

قال وحاصله ان صفة الذات هي التي اتصف بها تعالى بالفعل في الازل وصفة الفعل التي لم يتصف بها بالفعل فيه وانما يتصف بها فيما لا يزال وهو راجع الى القول بحدوثها واختلف في اثبات الكلام صفة ذات فذهب الجمهور منا ومن غيرنا الى انها تكون صفة ذات وصفة فعل وذهب المعتزلة وبعض ائمتنا الى انها صفة فعل فقط قال البدر ابو ستة اعلم ان الكلام تارة يضاف لله تعالى على معنى نفي الخرس فيكون صفة ذات وتارة يضاف اليه على معنى انه فعل له فيكون صفة فعل فمعنى كونه متكلما على الاول اي ليس باخرس وعلى الثاني خالق الكلام وأعلم ان صفاته تعالى الذاتية عين ذاته اي مدلول صفاته الذاتية هي ذاته العلية اي ليس غيره عز وجل لانها لو كانت غيره للزم اما ان تكون موجودة بعده وهو باطل لاستلزامه ان تكون الذات قبل وجود تلك الصفات غير متصفة بالكمالات فيلزم اتصافها بالنقص وأما ان تكون مقارنة له في الوجود وهو باطل ايضا لاستلزامه تعدد القدماء والقول بتعدد القدماء كفر وبه كفرت النصارى .

قال نورالدين رحمه الله وماقررناه هو مذهبنا ومذهب المعتزلة والشيعة ، قال وذهبت الأشعرية الى أن صفات الله تعالى هي معان حقيقية قائمة بذاته زائدة عليها فهو عندهم عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وهكذا.

قال نورالدين رحمه الله ذهب أصحابنا الى أن أسماءه تعالى هي عين ذاته أي مدلول أسمائه ، عين ذاته أي ليس هنالك آمر ثان غير الذات العلية ، قال قال البدر أبو ستة رحمه الله أعلم أن الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه لشيىء ولاشك ان ، تخصيص الاسم لشيىء مغاير للاسم كما تشهد به البديهة وأيضا التسمية فعل الواضع وأنه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولايشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ فرس هل نفس الحيوان المخصوص أو غيره فان هذا مما لايشتبه على أحد بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي أم هو الذات بإعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبني عليه ، قال الأحدي إتفق العلماء على المغايرة بين الاسم والمسمى وذهب أكثر إصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة على المسمى وأن الاسم

هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب إبن فورك وغيره الى أن كل إسم هو نفس المسمى بعينه فقولك الله قول دال على إسم فهو المسمى وكذلك قولك عالم أو خالق فإنه يدل على الذات الموصوف بكونه عالما خالقا وقال بعضهم من الأسماء ما هو عين كالوجود والذات ومنها ماهو غير كالخالق والرازق فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ماهو ليس عينا ولاغيرا كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولاغيرها.

قال نورالدين وذهبت المعتزلة الى أن الاسم هو التسمية قال ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا قال وما ذهب اليه إبن فورك هو مقتضى اطلاق أصحابنا رحمهم الله ،قال قال الشيخ أحمد بن سعيد وغيره والخلاف لفظى وقيل بل معنوي ،قال نورالدين والفرق بين الاسم والصفة هو أن الاسم مادل على الذات من غير اعتبار معنى يوصف به الذات والصفة مادلت على الذات مع اعتبار معنى يوصف به الذات قال وعليه فلا اسم الا لفظ الجلالة وهو التحقيق لاما ذهب اليه بعض من أن الاسم هو الصفة المعرفة بال فان عرت عنها فهي الصفة ، قال وعليه فالعليم بالتعريف اسم وبدونه صفة ، قال ولااستدلال له بقوله تعالى (له الأسماء الحسنى) فان الأسماء في الآية بمعنى الصفات تجوزا لأنها المفيدة للحسن فوصفت به وأما الأسماء فلا تدل على حسن ولا قبح الا إذا كانت القابا ولايسمى الباري باسم لقب.

قال نور الدين رحمه الله لو ان صفاته الذاتية غير ذاته للزم عليه اما ان تكون شيئا حالا في ذاته او بعضا منه او شيئا زائدا على الذات فاستحال الأول في حقه تعالى لانها لو كانت حالة فيه للزم ان يكون ظرفا للاشياء تعالى الله عن ذلك واستحال الثاني ايضا لانها لو كانت بعض للزم تبعيضه وانقسامه تعالى الله عن ذلك واستحال الثالث ايضا لانها لو كانت شيئا زائدا على ذاته خارجا عنها للزم ان يكون تعالى محتاجا للغير تعالى الله عن ذلك قال البدر ابوستة قال ابو عمار رحمه الله ردا على الاشعرية في قولهم بالتعدد والتغاير والقيام بالذات ما نصه فلما ان اثبتوا صفات الله تعالى معاني متغايرة متعددة ثم التمسوا لهذه المعاني المتعددة المتغايرة محلا يخلونها به

ومقاما يقيمونها فيه فلم يجدوه لما كان الله في ازليته ليس معه شيء غيره فلما لم يجدو لما اقدموا عليه من القول بهذا مخرجا سقط في ايديهم ورأوا انهم قد ضلوا فتجاسروا على القول بانها حالة بالصانع جل جلاله قائمة بذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، الى ان قال وما عسى ان يرد عليهم باقبح من مقالتهم حيث زعموا ان الله جل جلاله محل للاشياء واثبتوا ان ذاته محل للمعاني وضاهوا بذلك قول اليعقوبية من النصارى .

قال نور الدين فهو تعالى عليم لا بعلم بل بذاته اي ذاته عز وجل منكشفة لها الاشياء انكشافا تاما موصوفة بانها عالمة لانكشاف المعلومات لها لا لصفة زائدة عليها قائمة بها كما يقول هؤلاء الاشعريون والله سميع بذاته وبصير بذاته لا بسمع هو غيره ولاببصر هو غيره اي ذاته تعالى كافية في انكشاف المسموعات والمبصرات لها انكشافا تاما غير محتاجة الى صفة معنوية حقيقية زائدة على الذات قائمة بها تسمى سمعا وبصرا كما زعم هؤلاء ولا الى عين مركبة من حدقة واجفان كما زعم اولئك المشبهة والدليل على انه تعالى سميع عليم هو انه لو لم يكن تعالى عالما لم تكن انت في ذاتك متصفا بما انت عليه من غاية الاحكام والاتقان ودقائق المحاسن التي لا تنحصر وهذا الدليل مثبت له تعالى العلم بكل كلي وجزئي كائن ما كان ممكن او واجب فهو اعم من القدرة من وجه لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والدليل على انه تعالى سميع هو انه لو لم يكن تعالى سميعا مع اتصافه بالحياة لوجب ان يكون اصم واللازم باطل فكذا الملزوم والدليل على انه تعالى بصير هو انه لو لم يكن تعالى بصيرا هو انه مع اتصافه بالحياة وجب ان يكون اعمى واللازم باطل فكذا الملزوم وهكذا القول في سائر الصفات الذاتية فتقول هو تعالى قدير بذاته ومريد بذاته وحي بذاته وقديم بذاته .

قال نور الدين رحمه الله فان قيل انكم قلتم صفاته تعالى عين ذاته وقلتم صفاته الذاتية امور اعتبارية فيلزمكم ان تكون ذاته تعالى امور اعتبارية قلنا لا نسلم ذلك اللزوم لان المراد بقولنا صفاته الذاتية عين ذاته هو مدلول صفاته الذاتية اي مدلول صفاته الذاتية هو عين ذاته والمراد بقولنا صفاته الذاتية امور اعتبارية هو معاني تلك الصفات اي المفهوم منها والمتصور في الذهن هي امور اعتبارية بيانه ان لكل واحد من حي وقدير وعليم الى آخرها مدلولا تدل عليه وهو الذات العلية ومعنى يفهم منها وهو

معنى الحياة والقدرة والعالم الى آخرها فذلك المدلول هو عين الذات وهذا المفهوم هو امور اعتبارية اي يعتبر بها نفي اضدادها فالمراد من اتصافه تعالى بالحياة نفي الموت عنه تعالى ومن اتصافه بالقدرة نفي العجز عنه تعالى ومن اتصافه بالعلم نفي الجهل عنه تعالى ومن اتصافه بالبصر نفي العمى عنه تعالى فلا اشكال والله اعلم .

باب في نفي الرؤية عنه تعالى

الرؤية اتصال شعاع الباصرة بالمرئي أو انطباع صورة المرئي في الحدقة ، قال نور الدين رحمه الله هذه هي حقيقة الرؤية التي كانت العرب تعرفها من عربيتهم ولا يطلقونها على العلم ونحوه الا تجوزا لنكتة مع قرينة وقال تعالى (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) قال فعلى تقدير صحة حديث الرؤية يجب ان يكون الله مرئيا بالباصرة على حد ما ذكرنا كما صرح به اللقاني في الجوهرة ومنه ان يدرك بالابصار .

وكما صرح به الشيباني في قوله :

ومن قال في الدنيا يراه بعينه فذلك زنـديق طغـى وتمـردا
ولكـن يـراه في الجنـان عبـاده كما جاء في الأخبار نرويه مسندا

قال نور الدين وعلى هذا جمهور الاشاعرة فتأويل الفخر والغزالي الرؤية بالعلم عدول بها عن حقيقتها بلا دليل **فالحق** ان يقال ان ذلك الحديث موضوع كما سيأتي ، قال ثم انا لا نقتنع من الفخر والغزالي بما قالاه وذلك انه لا بد للشيء المعلوم من ان يتصور في ذهن العالم به وحقيقة ذاته تعالى لا تتصور **وللمثبتين** للرؤية وهم جمهورالاشاعرة ادلة ولهم في الاستدلال على جوازها طريقان عقلي ونقلي .

الطريق الاول قالوا ان الله تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج ان الله يصح ان يرى قالوا فدليل الصغرى ظاهر واما دليل الكبرى فلأنا رأينا الاشياء مشتركة في الرؤية لها ولا علة لاشتراكها في الرؤية الا لكونها موجودة أذ الوجود هو الوصف المشترك بين جميع الموجودات وابطلوا ما سوى الوجود من العلل الممكن التعليل بها في رؤية الاشياء من غير تكلف وتعسف قال نور الدين رحمه الله قال الفخر وهو احد **أئمتهم وهذا عندي** ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان وصحة المخلوقيات فيهما حكم المشترك فيهما فلا بد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث أو الوجود فبطل

ان يكون هو الحدوث لما ذكرتموه فتعين ان يكون هو الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا ، قال فكما ان هذا باطلا فكذلك ما ذكرتموه من الادلة على ثبوت الروية وايضا فانا ندر ك باللمس الطويل والعريض وندرك بالحرارة والبرودة فصحة الملموسية حكم المشترك ونسوق الكلام الى آخره حتى يلزم صحة كونه ملموسا والتزامه مدفوع ببديهة العقل قال في المعالم هذا كلامه .

والطريق الثاني قد استدلوا على جواز الرؤية من الظواهر السمعية باشياء منها قوله تعالى حكاية عن الكليم (ارني انظر اليك) ووجه استدلالهم بها على الجواز قالوا لو لم تكن رؤيته تعالى جائزة ما سألها الكليم عليه السلام لان سؤاله اياها لا يخلو اما ان يكون نشأ عن جهل باستحالتها او عن معرفة باستحالتها والاول محال لان من كان جاهلا بما يجوز على ربه وما يستحيل عليه لا يصلح ان يكون نبيا كليما والثاني ايضا مستحيل كذلك لانه ان عرف انها مستحيلة فطلب ما هو مستحيل في حق الكليم معصية قلنا سألها وهو يعلم استحالتها ولا يلزم من سؤاله اياها طلب ما هو مستحيل نعم يلزم ذلك ان لو اراد وقوعها لكنه لم يرد وانما سألها ليسمع قومه الجواب باستحالتها ، قالوا اما ان يكون اولئك القوم مؤمنين فيكفهم اخبار موسى استحالتها وأما ان يكونوا كافرين فلا يصدقون ، ثانيا اعني حيث انه ينقل لهم انه تعالى اجاب باستحالتها كما انهم لم يصدقوه حين اخبرهم بذلك قلنا ليس القوم مؤمنين واي ايمان لمن قال لنبيه لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولا يلزم من عدم تصديقهم اياه في اخباره باستحالتها مع احتمال ان يظهر لهم آية مع الجواب الثاني كاندكاك الجبل مثلاوايضا فالكليم قد اختار منهم سبعين رجلا لذلك الميقات وكلهم قد سمعوا لن تراني فأخباره ومعه السبعون اقوى في ظن القوم من اخباره بنفسه وايضا فأولئك السبعون هم الذين سألوا موسى الرؤية حين سمعوا الكلام فقاسوا صحة الرؤية على وقوع الكلام قياسا فاسدا فاخذتهم الصاعقة ومما يدل على ان موسى سألها لقومه قوله تعالى حكاية عن موسى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى (سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة واذ قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون) فلو كان موسى عليه السلام سأل كما سألوا لوبخ كما وبخوا وهلك كما هلكوا

قالوا هلكوا بارادتهم الاعجاز ووبخوا على ذلك قلنا هذا خلاف الظاهر لأن اخذ الصاعقة والتوبيخ ترتبا على سؤال الرؤية وعلى من عدل به عن ظاهره الدليل ولا يكفيه استدلالا تماديهم على طغيانهم لأنه محض ظن بهم انهم لم يريدوا الا الاعجاز وان الظن لا يغني من الحق شيئا ومنها ما روي عن الصحابة من الاختلاف في ان محمدا صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه أم لا قالوا لو لم تكن الرؤية جائزة عليه تعالى ما اختلفوا في ذلك وهم اهل عقول قلنا ما روي عنهم في ذلك الاختلاف كذب صريح انتحله القائلون بالرؤية كيف وقد روي اولئك القائلون عن عائشة رضي الله عنها انها قالت من قال ان محمد رأى ربه فقد اعظم على الله الفرية وهذه المقالة صريحة في البراءة ممن قال بذلك لأن عظم الفرية على الله فسق اتفاقا فيلزمكم اما كذب القول بأن محمد صلى الله عليه وسلم رأى ربه واما تضليل عائشة حيث فسقت قائلا بصدق ولا محل للاجتهاد هنا لانه ليس للمجتهد ان يضيق من خالفه في اجتهاده اذا كان محل الاجتهاد ظنيا ، وقد تمسكوا في وقوع الرؤية باشياء منها قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قالوا وهذه الآية صريحة في وقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة قلنا دعوى الصريحية في ذلك ممنوعة اما او لا فلأن النظر في اللغة غير الرؤية ولذا يقال نظرت الهلال فلم اره ولا يصح ان يقال رأيته فلم اره واطلاقه على الرؤية مجاز لا يصح الا بقرينة والعدول عن الحقيقة الى المجاز خلاف الظاهر لا يقال ان القرنية هنالك لفظة الوجوه والاخذ بالمجاز مع القرنية اخذ بالظاهر .

قال نور الدين لأنا نقول ان الوجوه في الآية لا تكفي قرينة لما ذكرتم لان العرب تطلق الوجوه على ذات الشيء ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام لا يقال ان اطلاقه على غير الوجه المعروف مجاز يحتاج الى قرينة ، قال لأنا نقول ان القرائن في صرفه عن الوجه المعروف ظاهرة وهي سياق الآية.وملائمتها كما ستعرفه قريبا ان شاء الله واما ثانيا فلأن سياق الآية دال على انتظار رحمة الله تعالى بدليل انه عطف عليها قوله ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقره فلو فسر النظر في الآية بالرؤية لارتفعت المناسبة بين الجملتين ولتداعى بناؤها واختل نظمها اذ لا مناسبة بين عيون رائية ربها ووجوه باسرة تظن ان يفعل بها فاقره وأما ثالثا فلأن الآية قيدت تلك النظرة في يوم القيمٰة لقوله يومئذ وهؤلاء الاشعرية قد اثبتوا الرؤية في الجنة واختلفوا في ثبوتها في الموقف فعلى تسليم

ان معنى الآية ما قالوه فلا دليل في الآية على ثبوت الرؤية في الجنة واما رابعا ففي الآية التصريح بأن الوجوه هي الناظرة وهؤلاء الاشعرية قالوا بانه يرى بالابصار فلا تعلق لهم بها ايضا لا يقال انه اطلق لفظ الوجوه على الابصار من باب اطلاق الكل على جزءه أو المحلول على الحال فيه أو على مجاوره لانا نقول ان ذلك مجاز لا يصح الا بقرينة ولا قرينة وايضا فوصف الوجوه بالنضارة مانع من اطلاقها على الابصار اذ لا توصف بذلك الابصار واما خامسا فلأن الصحابة والتابعين قد فسروا الآية بخلاف ما فسره هؤلاء الاشعرية فقد روي عن ابن عباس وعلي بن ابي طالب والحسن وسعيد بن المسيب ان معنى ناظرة تنتظر ثواب ربها ولا يرى الله احد قالوا اذا كان النظر بمعنى الانتظار فلا يعدي بالى قلنا لا نسلم ذلك فقد قال تعالى (فنظرة الى ميسرة) قالوا فاذا قرن بالوجه فلا يكون الا بمعنى الرؤية قلنا لا نسلم ذلك فقد ورد النظر في كلام العرب مقرونا بالوجه والى معا وهو بمعنى الانتظار من ذلك قول حسان :

وجوه يوم بدر ناظرات   الى الرحمن يأتي بالفلاح

ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة قالوا فالحسنى هي الجنة والزيادة هي النظر الى وجهه الكريم ، قال نور الدين هذا خلاف الظاهر بلا دليل فالظاهر أن الزيادة على الشيء لا تكون الا من جنسه ولذا لا يفسر عندي الف درهم وزيادة بزيادة ثوب مثلا وايضا فالظاهر ان الزيادة اقل من المزيد عليه ورؤية الله تعالى بزعمهم اكبر من الجنة واعلا مقاما .

قال نور الدين ولذا قال الشافعي أما والله لو لم يقن محمد بن إدريس بأنه يرى ربه في الميعاد لما عبده في الدنيا نقل ذلك عنه الباجوري في حواشي الجوهرة وايضا فالصحابة والتابعون فسروا تلك الزيادة بغير مافسره هؤلاء المتجرون على الله تعالى فقد روي عن علي بن ابي طالب ان الزيادة غرفة من لؤلؤ لها اربعة ابواب وروي عن ابن عباس الحسنة بالحسنة والزيادة التسع ان الله يقول من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وعن ابي ليلى الزيادة التسع انتظارهم لما يزيدهم الله من فضله ويتحفهم به ومنها قوله تعالى (الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم) ونحوها من الآيات قالوا فلقاء ربهم هو رؤيتهم له ، قال نور الدين لا نسلم ذلك لأن اطلاق اللقاء على نفس الرؤية مجاز لا يصح الا بدليل ولا دليل ولانه لم يرد ذكر اللقاء الا في مقام التخويف والتهويل فهو بخلاف مقام الرؤية التي تزعمونها ولانه اشتراك في مقام اللقاء الطائع والعاصي قال تعالى (يا أيها

الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه) وقال (فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه) فيلزم اشتراك الطائع والعاصي له في الرؤية له تعالى وانتم تزعمون خصوصيتها للمؤمنين فيلزم تفسير اللقاء له بالبعث لأن فيه لقاء وعده ووعيده ومنها انهم رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نصه سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر

قال نور الدين رحمه الله الاستدلال به على ثبوت الرؤية باطل من وجوه احدها انه خبر احاد اختلف في وجوب العمل به فضلا عن افادته العلم والعقائد من العبادات العلمية وقد صرح هؤلاء القوم ان خبر الآحاد لا يثبت به الاعتقاد وثانيها ان هذا الحديث معارض لنص الكتاب (لا تدركه الابصار) الآية وثالثها ان فيه تشبيه الرب تعالى بالقمر ليلة البدر فيلزم المستدلين به ان ربهم كالبدر مستديرا منيرا في جهة مخصوصة ولا خفاء في بطلانه ، قالوا في الحديث تشبيه الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي حتى يلزم ما ذكرتم قلنا وفي تشبيه رؤيته تعالى برؤية البدر التشبيه المحض ايضا فأن رؤية البدر مستلزمة للجهة والمقابلة ونحوها من لوازم الرؤية التي فررتم منها في رؤيته تعالى عن ذلك فالحديث اما موضوع وهو الظاهر واما متؤول برؤية الثواب أو مستقر الرحمة أو نحو ذلك قال نور الدين فسقط بحمد الله جميع ما تعلقوا به وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا .

قال ولقد رإى محققوهم سقوط هذه التعلقات فصرح به منصفهم فممن صرح بسقوط ذلك التعلق عضد الملة في المواقف والسيد السند في شرحه حيث قالا وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لاتفيد الا ظنونا ضعيفة جدا وحينئذ لاتصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين قال هذا نص كلامهما وكفى بما فيه من التصريح بالحق الصريح قال وان عرفت بطلان م عولوا عليه فارجع الى ما سنورده عليك من البراهين القاطعة على نفي الرؤية واستحالتها

قال اعلم انالو لم نذكر **دليلا قط على** نفي الرؤية واستحالتها لاكتفينا بمقام المنع لأن الاصل عدمها وعلى مثبتها الدليل وقد عرفت سقوط ما تعلق به فبقي النفي على اصله ولكن لا بد ان نسمعك بعض ما نستدل به على نفيها واستحالتها بطريق العقل الثاني في بيان نفيها بطريق النقل الثالث في بيان حكم القائل بها ، المقصد الاول في بيان استحالتها عقلا قال نور الدين رحمه الله قال العضد والسيد اعلم ان للرؤية

تسع شرائط الأول سلامة الحاسة والثاني كون الشيء جائز للرؤية مع حضوره للحاسة والثالث مقابلة للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كالمرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لايدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بأن يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب القوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما التاسع ان يكون مضيئا بذاته أو بغيره .

قال نور الدين واذا عرفت هذه الشرائط ظهر لك والحمد لله استحالتها على الله تعالى لانها لا تعقل الا في جسم والله تعالى ليس بجسم ولا عرض ، قال قالوا هذه الشرائط انما هي في رؤية الشاهد ولا تحمل عليها رؤية الغائب قلنا لم تعقل العرب من الرؤية الا ما ذكرنا ولم يخاطبهم الله الا بما يعقلون وايضا فقد قستم الغائب على الشاهد في الصفات الذاتية حيث قلتم انه تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة الى آخرها فما بالكم تركتم اصلكم ها هنا فان قيل دعوى استحالتها عقلا لا تتم لاختلاف كثير من العقلاء في وقوعها وما اختلف في وقوعه العقلاء دل على جواز وقوعه قلنا لا نسلم ذلك فان العرب في الجاهلية أهل عقول وقد ادعوا تعدد الآلهة أيكون ادعائهم ذلك دليلا على جواز تعددها وقد اختلف مثبتوا الرؤية فمنهم من اثبتها في الآخرة فقط ومنهم من زعمها لمحمد ﷺ خاصة ومنهم من زعمها له ولغيره من الأولياء .

قال نور الدين قال الباجوري في حواشي الجوهرة والراجح عند اكثر العلماء انه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه وهما في محلهما خلافا لمن قال حولا لقلبه لحديث ابن عباس وغيره وقد نفت السيدة عائشة رضي الله عنها وقوعها له صلى الله عليه وسلم لكن يقدم عليها ابن عباس لانه مثبت والقاعدة ان المثبت مقدم على النافي قال نور الدين رحمه الله هذه القاعدة انما هي معتبرة في الظنيات العمليات لا في العلميات الاعتقاديات وبعض لم يعتبرها في العمليات ايضا قال ورواية الرؤية عن ابن عباس كذب صريح لانه ممن يقول بانتفائها في الآخرة قال قال الباجوري وكان صلى الله عليه وسلم يراه تعالى في كل مرة من مرات المراجعة قال

ومن كلام ابن وفا انما كان ترجيع موسى عليه الصلوات والسلام للنبي صلى الله عليه وسلم في شأن الصلوات ليتكرر مشاهدة انوار المرات وانشد يقول :

والسر في قول موسى اذ يراجعه   ليجتلي النور فيه حيث يشهده
يبدو سناه على وجه الرسول فيا   لله حسن رسول اذ يردده

الى ان قال واختلف في وقوعها للأولياء على قولين للاشعري ارجحهما المنع فالحق انها لم تثبت في الدنيا الا له صلى الله عليه وسلم ومن ادعاها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ حتى ذهب بعضهم الى تكفيره قال نور الدين انتهى بنص حروفه قال ولهم فوق ما ذكره اباطيل احببنا صون مؤلفنا عن ذكرها قال وان الاشاعرة لما رأوا الزامنا لهم شرائط الرؤية المستحيلة في حقه تعالى من المقابلة ونحوها فمنهم من التزمها كالكرامية والمجسمة ومنهم من التجىء الى مضيق آخر فقال ان الله تعالى يخلق لرؤيته حاسة سادسة في المؤمنين يرونه بها قال وهذا القول مروي عن ابي حنيفة وذهب آخرون الى ان الرؤية بجميع اجزاء البدن ونقل هذا عن ابي يزيد البسطامي وذهب آخرون الى انها بجميع الوجه بظاهر وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة .

قال نور الدين وبالله العجب من هذه النقولات الناشئة عن غير شبهة الاهل من دليل على أن الله يخلق للانسان حاسة سادسة في الآخرة . وهل من دليل على أن أجزاء البدن صالحة لادراك الرؤية أو الوجه كله صالح لذلك . أيضا قالوا الآخرة محل خرق العادات والقدرة واسعة قلنا سلمنا ذلك فهلم دليلا على أن هذا المذكور أحد تلك الخوارق مع أنا لا نسلم أن إدراك جميع أجزاء البدن مايدركه البصر من العادة التي يجوز للعقل خرقها . فان ادراك البدن للمرئي من المستحيل عقلا اللهم الا أن يقال أن البدن يحول كله بصرا فيكون حينئذ الادراك بالبصر لا بالبدن لأن البدن قد تحول الى خلق آخر . وكذلك القول في الوجه فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا المقصد الثاني في الأدلة النقلية .

قال نور الدين رحمه الله ويقتصر منها على آيتين احداهما قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) قال أعلم أن هذه الآية صريحة في نفي الرؤية عنه تعالى

من وجهين أحدهما أنه نفى ادراك الابصار له تعالى مطلقا فهى نفي لادراك كل بصر له تعالى . وثانيهما أنه تعالى ذكر هذه الآية ممتدحا بها كما تمدح بنفي الولد وبنفي السنة والنوم . قال واعترض على الأول بأن الادراك هو الرؤية المقيدة بالاحاطة بالمرئي من جميع جوانبه وجهاته وهو أخص من الرؤية المطلقة ونفي الأخص لايقتضي نفي الأعم قلنا لا نسلم أن الادراك هو الرؤية المقيدة بالاحاطة لأنه حقيقة في الوصول الى الشيء وتقييده بالاحاطة مجاز لا يصح الا لقرنية ولا قرنية بل القرائن دالة على نفي مطلق الادراك واعترض عليه أيضا أن الآية لسلب العموم لا لعموم السلب أي أن النفي غير عام لجميع الأبصار فيحتمل أن يراه بعضهما فيكون المعنى . هكذا لا تدركه كل الأبصار بل بعضها وهى أبصار المؤمنين . قلنا لا نسلم أنها لسلب العموم لأنها وردت مدحا له تعالى . وادراك بعض الأبصار له تعالى مزيل لهذا التمدح ولا يصح أن يزول عنه صفاته التي تمدح بها تعالى اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون في الآخرة متصفا بالسنة والنوم والصاحبة والولد والشريك والشبيه ، لأن هذا كله مما تمدح تعالى بنفيه عنه ولو جاز عليه ذلك لكان حينئذ ذليلا عاجزا مقهورا مغلوبا جاهلا بخيلا فيستحق على ذلك الشتم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

حاصل الجواب أن قاعدة سلب العموم انما هي ثابتة فيما اذا لم يدل دليل على أن المراد خلافها . أما اذا دل دليل على ذلك عدل عنها الى ما يقتضيه الدليل ودليل العدول هنا قصد التمدح بنفي الرؤية فان حمل على تلك القاعدة فات المقصود لا يقال أن نفي الرؤية ليس من مدائحه تعالى . لأنه قد اتصف به من خلقه أشياء كالأعراض والأرواح ونحوها وما اتصف به غيره لا يكون مدحا له لأنا نقول وكذلك أيضا بعض المخلوقات لا يتصف بالنوم ولا بالسنة كالحائط والشجر ونحو ذلك فلا يكون نفيهما عنه مدحا له على زعمكم . الثانية الآية التي أجاب الله بها موسى عليه السلام وهي (لن تراني) .

قال نور الدين والاستدلال بها على نفي الرؤية من وجهين أحدهما أنه تعالى نفاها بلن وهي لنفي الاستقبال المؤبد فيكون نفيها دائما في الدنيا والآخرة .

وثانيهما أنه تعالى نفاها عن موسى كليمه ومتى ما نفاها عن كليمه فغيره أحق

بنفيها عنه واعترض على الأول بأن لن لا تقتضي التأبيد ولو اقتضته ما أكدت به في قوله تعالى : (ولن يتمنوه أبدا) قلنا هذا تأكيد الشيء بمرادفه . وقد ورد في لغة العرب منه كثير فمن ذلك قوله :

أنت بالخـــير حقيـق قمـن

وقول الآخـــر :

وقلن على الفردوس أول مشرب أجل جير إن كانت أبيحت دعاثره

المقصد الثالث في حكم معتقد الرؤية أعلم أن معتقدي الرؤية صنفان :
أحدهما قالوا أن الله تعالى يرى في الدنيا والآخرة وهؤلاء صنفان فمنهم من قال أنه يراه في الدنيا والآخرة كل ولي شاء الله أن يراه وهؤلاء مشركون لمصادمة الكتاب . وصنف منهم خصوا الرؤية في الدنيا لمحمد صلى الله عليه وسلم وهؤلاء منافقون لتأولهم الكتاب بحديث وضع لهم أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة الاسراء فخصصوا بهذا الحديث قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) وهذا التخصيص باطل لأن هذا الخبر خبر آحاد لا يثبت به الاعتقاد ان لو صح عن راويه قال وفي كتاب الجهالات مامعناه أن من قال أن محمدا رأى ربه فهو مشرك . وعليه فكأنه لم ير تأويلهم هذا شيئا يخرجون به عن مصادمة النص .

الصنف الثاني من معتقدي الرؤية قالوا أن الله لا يرى في الدنيا أصلا لا لولي ولا لنبي . وإنما يرى في الآخرة خاصة وهؤلاء أيضا صنفان أحدهما قالوا أنه يرى في الآخرة في جهة وحيز وله جسم ووجه ويد كأجسامنا وأوجهنا وأيدينا وهؤلاء مشركون لمساواتهم ربهم بخلقه فهم يعبدون صنما يزعمونه ربا . وثانيهما : تستروا عن هذا التشبيه فقالوا نراه في الآخرة بلا كيفية أي بلا هيئة ولا حالة نكيفها وهذا قرار من صريح التشبيه مع الوقوع فيه معنى . ولذا قال الزمخشري فيهم :

لجماعة سموا هواهم سنـــة وجماعة حمر لعمري موكفـة
قد شبهوه بخلقـــه فتخوفـــوا شنع الـورى فتستروا بالبلكفـة

وزيادة بلا كيف لم يقم عليها دليل من كتاب ولا سنة . ولذا قال المحقق الخليلي :

فالآي ما قالت بلا كيف ولا قال النبي بذا فمن ذا أردفه

أتـرى مقـالهم بلاكيـف سوى افك يزاد لقائل ما اسخفـه

وحكم هؤلاء عندنا أنهم منافقون لتأولهم الكتاب وتعلقهم به وذلك أنهم تأولوا قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) بنفي الادراك في دار الدنيا لقوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقد تقدم بسط الكلام في معنى الآية والله أعلم .

باب في تفسير ألفاظ تعلقت بها المشبهة من الكتاب والسنة

منها الجنب كما في قوله تعالى : (أن تقول نفس ياحسرتي على مافرطت في جنب الله) ومعناه في أمر الله إذ لا يصح تأويلها بغير ذلك لأن الندم انما يقع على ترك الأوامر وارتكاب المناهي فسقط قول من تأولها أن الله جسم وقول من زعم أن لله صفة تسمى الجنب لا نعرف ماهي لأنهم إما أن يحملوها على الجنب الذي تعرفه العرب حقيقة فيلزم التجسيم أو مجازا فيلزم ماقلنا أو على جنب لا تعقله العرب فيلزم الخطاب بما لا يعقل ومنها الأصابع لما في الرواية عنه صلى الله عليه وسلم ان قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمٰن . ومعناه أن قلب المؤمن تحت قدرة الرحمٰن يقلبه كيف شاء . واطلاق الأصابع على القدرة مجازمرسل علاقته السببية ومنها الوجه المذكور في قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) كل شيء هالك إلا وجهه وهو بمعنى الذات أي إلا ذاته تعالى والعرب تطلق الوجه على الذات كما في وجوه يوم بدر البيت وتطلقه على غير الذات وفي اطلاقه على غير الذات مجاز ارسالي علاقته اطلاق اسم الجزؤ على الكل وإرادة حقيقية في حقه تعالى محال ومنها العين كما في قوله تعالى : (تجري بأعيننا ولتصنع على عيني) وهي بمعنى الحفظ على سبيل المجاز الارسالي علاقته اطلاق اسم السبب الذي هو الباصرة على المسبب الذي هو الحفظ لأن الحفظ لا يحصل غالبا إلا بها ومنها اليد الواردة في قوله تعالى : (يد الله فوق أيديهم) وفي قوله(لماخلقت بيدي مماعملت أيدينا أنعاما) وهى بمعنى القدرة لا بمعنى الجارحة وبمعنى النعمة في مواضع كما في قوله تعالى : (بل يداه مبسوطتان) ومنها القبضة كما في قوله تعالى : (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة) ومنها الاستواء كما في قوله تعالى :

(الرحمٰن على العرش استوى) والمراد بهما الملك أي والأرض ملكه يوم القيٰمة . وقال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهـراق

ومنها الجد كما في قوله تعالى حكاية عن موسى والجن وأنه تعالى جد ربنا فالجد في الآية بمعنى الذات أو بمعنى العظمة التي هي الكبرياء . ومنها المكر أي من قوله تعالى : (ومكروا مكرا ومكرنا مكرا فلا يامن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فالمكر المسند إليه تعالى بمعنى العقوبة لأن معناه الحقيقي الاحتيال والخديعة ولا يجوزان على الله تعالى . وقد استدل المشبهة على أن الله عينا ووجها ويدا الى آخرها حقيقة بأن الصحابة لما سمعوا هذه الألفاظ وأمثالها في كتاب الله عز وجل لم يسألوا عنها وأن النبي ﷺ لم يخبرهم بشيء من ذلك فلو أريد غير معناها الظاهر لبين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك لأنه جاء بتبيين الأحكام لا بالتشكيل على الأنام .

قال نور الدين ليس في السكوت عن مثل هذا تشكيل لأن العرب كانوا يستعملون اللفظة فيما وضعت له وفي غير ما وضعت له فان أرادوا استعمالها في غير ما وضعت له نصبوا لمرادهم منها قرينة . وكان ذلك عندهم في غاية الظهور وأتم الوضوح فلا يساءلون عنه لأن البحث عنه مع ظهوره عبث وكذلك اخبار المخبر بالوضوح انما يعد من العبث فلا اشكال والله أعلم .

باب الصفات الجائزة في حقه تعالى

اعلم أن من الجائز في حقه تعالى بعث الرسل وليس من الواجب عليه خلافا للمعتزلة والفلاسفة ولا من المستحيل عليه خلافا للبراهمة والسمنية ونحوهم .

أما المعتزلة فأوجبوا بعثة الرسل على الله تعالى لأن صلاحية أمر المعاش والمعاد متوقفة على وجودهم فلا يتم نظام إلا بهم .

قال نور الدين رحمه الله وهو مبني على مذهبهم الفاسد بوجوب رعاية الأصلحية على الله تعالى ووجوب مراعاة الأصلحية مبني على قولهم بتحكيم العقل ورد الشرع إليه وقد تقدم ابطاله .

وأما الفلاسفة فقد أوجبوا ذلك على الله تعالى بطريق العلة أو الطبيعة قال وبطلان مذهبهم ظاهر لأن الله هو الصانع المختار لا العلة ولا الطبيعة .

وأما القائلون باستحالة البعثة فمنهم من ذهب أنها مستحيلة لذاتها لاحتمال أن يكون ذلك الخبر الذي جاء الى هذا البشر انما هو من إلقاء الجن اليه وأجيب بأنه يخلق الله في البشر الموحى اليه علما يدرك به أن ذلك الخبر من عند الله لا من عند الجن والشياطين ومنهم من زعم أنها مستحيلة لاستحالة التكليف مع امكانها في نفسها ومنهم من زعم أنها مستحيلة لاستحالة خرق العادة عقلا وأجيب بأن خرق العادة ليس هو بأشد من ابداع خلق السموات والأرض .

ومنهم من قال بجوازها وأنكر وقوعها وأجيبوا بوجود المعجزات الدالة على وقوع المعجزة حيث لا معارض ومن الجائز عليه تعالى الايحاء الى نبي لم يأمره بالتبليغ فيختص باسم النبي دون الرسول والحكمة في ارسال الرسل نصبهم لنا الأدلة الكائنة سببا لهدايتنا الى سلوك طريق رضوان ربنا مقرونة دعواهم بأنهم أنبياء وأنهم رسل من الله الى خلقه وانهم مبلغون عن الله ماأمرهم بتبليغه بمعجزات خارقة للعادة مبطلة لمعارضة المعاند لهم شاهدة على تصديق مدعاهم نازلة منزلة صدق عبدي في كل مابلغه عني وقرن دعواهم بتلك المعجزات انما هو عن محض تفضل منه تعالى لا عن وجوب ولا عن ايجاب .

قال نور الدين رحمه الله قال الباجوري واعلم أن المعجزة لغة مأخوذة من العجز وهو ضد القدرة وعرفا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي الذي هو دعوى الرسالة أو النبوة مع عدم المعارضة . قال وقال السعد هي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله . وقد اعتبر المحققون فيها سبعة قيود :

الأول : أن تكون قولا أو فعلا أو تركا فالأول كالقرآن والثاني كنبع الماء من بين أصبعه صلى الله عليه وسلم والثالث كعدم احراق النار لسيدنا ابراهيم عليه السلام .

الثاني : أن تكون خارقة للعادة وهى مااعتاده الناس واستمروا عليه مرة بعد أخرى .

الثالث : أن تكون على يد مدعي النبوة أو الرسالة وخرج بذلك الكرامة وهى مايظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهى مايظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرا والاهانة وهى مايظهر على يده تكذيبا له كما وقع لمسيلمة فانه تفل في عين أعور لتبراء فعميت الصحيحة .

الرابع : أن تكون مقرونة بدعوى النبوة أو الرسالة حقيقة أو حكما بأن تأخرت بزمن يسير وخرج بذلك الارهاص وهو ما كان قبل النبوة أو الرسالة تأسيسا لها كأظلال الغمام له صلى الله عليه وسلم قبل البعثة .

الخامس : أن تكون موافقة للدعوى وخرج بذلك المخالف لها كما اذاقال آية صدقي في انفلاق البحر فانفلق الجبل .

السادس : أن لاتكون مكذبة له وخرج بذلك ما اذا كانت مكذبة له كما اذا قال آية صدقي نطق هذا الجماد فنطق أنه مفتر كذاب بخلاف ما لو قال آية صدقي نطق هذا الانسان الميت واحياؤه فأحيي ونطق أنه مفتر كذاب والفرق أن الجماد لا اختيار له فاعتبر تكذيبه لأنه أمر الهي والانسان مختار فلا يعتبر تكذيبه لأنه ربما اختار الكفر على الايمان .

السابع : أن تتعذر معارضته وخرج بذلك السحر قال نور الدين وزاد بعضهم .

ثامنا : وهو أن تكون في زمن نقض العادة كزمن طلوع الشمس من مغربها وخرج بذلك ما يقع من الدجال كأمره للسماء أن تمطر فتمطر وللأرض أن تنبت فتنبت والله أعلم .

باب فيما يجب للرسل وما يستحيل عليهم ومايجوز في حقهم

أعلم أن للرسل والأنبياء صفات جائزة وصفات واجبة وصفات مستحيلة فالواجب في حقهم اتصافهم بالصدق في اخبارهم .

قال نور الدين . قال الباجوري ولو بحسب اعتقادهم كما في قوله ﷺ كل ذلك لم يكن لما قال له ذو اليدين اقصرت الصلوٰة أم نسيت يارسول الله حين سلم من ركعتين . قال نور الدين أن الخبر لايوصف بالصدق بنفس مطابقة الاعتقاد دون الواقع كما هو مذهبنا ومذهب الأشاعرة فينبغي أن يقال في مثل هذا الحديث أنه ﷺ إنما أخبر عن الواقع في ظنه فإنه ظن حال اخباره ان كل ذلك لم يقع فإذا هو واقع بعضه . قال الباجوري فان قيل قد مر ﷺ على جماعة يوبرون النخل وقال لو تركتموها لصلحت فتركوها فشاصت أجيب بأن هذا من قبيل الانشاء لأن المعنى كان في رجائي ذلك والانشاء لايتصف بصدق ولا كذب وعدم وقوع المترجي لا يعد نقصا . ومن الواجب في حقهم اتصافهم بالتبليغ وهو ايصال ماأمروا بايصاله الى الخلق ولو أدى ذلك الى هلاكهم خلافا للشيعة القائلين بجواز ترك التبليغ واظهار الكفر من الأنبياء للتقية اذا خافوا الهلاك .

قال نور الدين لو جاز في حقهم ذلك للزم ابطال الدعوة أصلا لكثرة المخالفين في مبدأ أمرهم والقاصدين لهم بالسوء حتى أن منهم من ألقي في النار ومنهم من نشر بالمنشار . قال وإنما قيدنا بالتبليغ بالمأمورين بتبليغه ليخرج ماأمروا بكتمانه فانه يجب في حقهم كتمانه وما خيروا في تبليغه وعدمه فانه يجوز في حقهم ماشاءوا من الطرفين .

ومن الواجب في حقهم الأمانة وهي حفظ ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهي عنه ولو نهي كراهة أو خلاف الأولى فهم محفوظون من الزنا وشرب الخمر والحسد والكبر فأفعالهم عليهم الصلوٰة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب ودليل وجوب الأمانة لهم انهم لو جاءوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين به لأن الله أمرنا باتباعهم من غير تفضيل وهو لا يأمر بمحرم ولا مكروه ولا خلاف الأولى فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلاف الأولى .

ومن الواجب في حقهم أن يكونوا عاقلين للأشياء المعقولة . فلا يكون النبي مجنونا ولا معتوها ولا من سائر الحيوانات الغير العاقلة والدليل على أن النبي لا يكون مجنونا انكاره تعالى على من وصف نبيه بالجنة أم به جنة وقالوا شاعر أو مجنون . وأما دليل وجوب عدم كونه من الحيوانات الغير العاقلة قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا قبلك

إلا رجالا نوحي إليهم . . . الآية ﴾ فهذه الآية صريحة في نفي إرسال غير الرجال قبل نبينا عليه الصلوٰة والسلام ونبينا رجل أيضا فدل على أنه لم يكن رسول من غير جنس العقلاء . واعلم أن وجود الأنبياء من غير العقلاء ليس مما يستحيل عقلا بل جائز لكنه لم يقع ولو وقع لنقل أما قوله تعالى : ﴿ وأوحى ربك الى النحل ﴾ فليس هو من الايحاء بالبناء وإنما هو بمعنى الالهام أي ألهمها ربك أن تتخذ من الجبال بيوتا ومما يجب في حقهم أن يكونوا حافظين لما ألقي إليهم من الوحي على سبيل الحزم منهم عن نسيان شيء منه لأن الاهمال مؤد الى التهاون بأمر الآمر بالتبليغ والتهاون بأمر خالقهم كبيرة وهم معصومون عنها . ومن الواجب في حقهم التفطن والتيقظ لالزام الخصوم وابطال دعاويهم الباطلة والدليل على وجوب الفطانة لهم عليهم الصلاة والسلام آيات كقوله تعالى : ﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ﴾ وكقوله تعالى حكاية عن قوم نوح : ﴿ يانوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ﴾ أي خاصمتنا فأطلت جدالنا أو أتيت بأنواعه وكقوله تعالى : ﴿ وجادلهم بالتي هى أحسن ﴾ وما ثبت لبعضهم من الكمال يثبت لغيره فتثبت الفطانة لجمعهم وان لم يكونوا رسلا بل أنبياء فقط فالائق بمنصب النبوة أن يكون عندهم من الفطانة ما يردون به الخصم على تقدير وقوع جدال منهم والممتنع في حقهم ضد تلك المكارم وذلك كالكذب والجنون والعته والسفه وارتكاب المعاصي .

قال نور الدين رحمه الله أعلم أن الأمة اتفقت على عصمة الأنبياء من ارتكاب الشرك عمدا إلا ماتقدم عن الشيعة وأجمعوا أيضا على استحالة الكذب عليهم فيما بعثوا به عمدا أو سهوا وقد تقدم واختلفوا في جواز الكذب عليهم سهوا في غير مابعثوا بتبليغه . وكذلك اختلفوا أيضا في جواز ارتكاب الصغيرة الغير الخسيسة . وأما الخسيسة كسرقة لقمة ونحوها فمستحيلة عليهم اتفاقا وكذلك كبائر غير الشرك .

قال نور الدين رحمه الله وذهبت الحشوية الي جوازها عليهم ومنع الجبائي في حقهم الصغيرة والكبيرة الخسيسة وغيرها على سبيل العمد هذا كله بعد النبوة . وأما قبلها فذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة الى جواز الكبائر عليهم ومنعها بعض المعتزلة لأنها مما ينفر عن الاتباع بعد النبوة ومنع بعضهم كل ماينفر ككون الأم عاهرة

ونحو ذلك ومنعت الرافضة الصغيرة والكبيرة قبل النبوة ، وبعدها قال نور الدين والمذهب انهم معصومون بعد النبوة من الكبائر مطلقا ومن خسيس الصغائر أيضا لما تقدم من الأدلة على وجوب مايجب له وعلى استحالة مايستحيل عليهم . وأما قبل النبوة فلا دليل سمعي يرفع ذلك عنهم والعقل يجوزه عليهم وماادعاه بعض المعتزلة من أنه منفر عن اتباعهم بعد النبوة فغير مسلم لأن الاصلاح الأخير ممح للافساد الأول . قال واعلم أن تجويزنا عليهم الكبائر قبل النبوة لايستلزم وقوعها منهم لأن الجواز أخص من الوقوع وقد قلنا به لاستصحاب الحال مع عدم المانع ولو صح دليل على منعه لمنعناه لأن المنع هو اللائق بمنصبهم الكريم .

قال نور الدين رحمه الله ولنا على عصمتهم بعد النبوة ادلة منها انا قد امرنا باتباعهم كقوله تعالى ﴿وماأتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وقوله ﴿قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ فلو جازت عليهم الكبائر والخسائس لكنا مأمورين بارتكابهما حال اتباعنا لهم فيها وهو باطل ومنها انهم لو جاز عليهم ذلك لكانوا غير مقبولي الشهادة في شيء من امور الدنيا لقوله تعالى ﴿ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ فكيف يقبل منهم ما جاءوا به عن الله تعالى ومنها قوله تعالى حكاية عن ابليس ﴿ إلا عبادك منهم المخلصين﴾ وقوله ﴿ان عبادي ليس لك عليهم سلطان ولا شك ان الاخلاص لم يفارقهم منذ اصطفاهم الله لوحيه وانهم عباده المصطفون﴾ واذا كانوا كذلك فليس للشيطان عليهم سبيل فثبتت لهم العصمة لا يقال ان هذا الدليل ناف لارتكابهم الصغائر الخفيفة ايضا انا نقول ان صدور مثل ذلك منهم ليس هو من تسليط الشيطان عليهم وانما منشأ ذلك غفلة أو سهو أو تأويل من فاعله كما في قصة ادم عليه السلام فان قيل ان ما وقع لآدم هو من كيد الشيطان لانه هو الموسوس والمزين لهم ذلك اجبنا بانه ليس ذلك من تسليط الشيطان وانما وقع بتأول ادم عليه السلام النهي عن شجرة مخصوصة لا عن جنس تلك الشجرة فأكل من شجرة غير المشار اليها لكنها من جنسها كذا قيل .

قال نور الدين وفي ظاهر قوله تعالى حكاية غن ابليس ﴿ما نهاكما ربكما عن تلكما الشجرة﴾ ما يرده ولكن الجواب عنه ان ادم عليه السلام نسي النهي فأكل بعد

النسيان لقوله تعالى ﴿ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى﴾ وقيل اكل ادم من الشجرة قبل ان ينبأ وعليه فلا اشكال لانا لا ندعي العصمةللاولياء بل للأنبياء ولا ندعيها لهم ايضا قبل النبوة ما عدا الواجب والمستحيل فهو جائز في حقهم اي فعله وتركه وذلك كالاكل والشرب والنوم والجماع ومخالطة الناس والمشي في الاسواق الا الاشياء التي يستقبح فعلها للانبياء كالبول قياما فان القوم رووا ذلك عن رسول الله ﷺ ، قال نور الدين وهو باطل لقوله تعالى ﴿وانك لعلى خلق عظيم﴾ فمن بال قائما ليس على خلق حسن فضلا من ان يكون على خلق عظيم والله اعلم .

باب في تفضيل الانبياء بعضهم على بعض

قال نور الدين رحمه الله تفضيل الانبياء بعضهم على بعض مقصور على السماع اي ليس لاحد ان يدخل هذا الباب باجتهاد منه لانا لسنا اهلا للحكم في ذلك وقد اختلفت الطرق في تفضيل بعضهم على بعض مع الاتفاق على ان افضل الكل نبينا ﷺ ففضل بعضهم بعده آدم وبعضهم نوح وبعضهم موسى وبعضهم عيسى وبعضهم ابراهيم قال ، قال القطب وهو الصحيح فموسى فنوحا فعيسى وبعضهم فضل عيسى على نوح فقال هكذا افضل الانبياء نبينا فابراهيم فموسى فعيسى فنوح عليهم جميعا الصلوة والسلام والدليل على افضليته ﷺ على سائر الانبياء قوله تعالى ﴿اولئك الذين هداهم الله﴾ فبهداهم افتده فانه ذكر اولا اخلاق الانبياء ووصف كل واحد منهم بخلق يفهم اختصاصه به ثم امر نبيه ان يتصف بجميع الاخلاق ولا شك ان المتصف بجميعها افضل من المتصف ببعضها وقوله ﷺ انا اكرم الأولين والآخرين ولا فخر اي ولا فخر فوق ذلك او ولا فخر اعظم من ذلك او ولا اقول ذلك فخرا وقوله ﷺ انا سيد ولد آدم ولا فخر .

قال نور الدين ولا ينافي هذا ما روي عنه ﷺ انه قال «لا تفضلوني على يونس بن متى» وقوله «لا تخيروني على موسى» لاحتمال ان يكون قال ذلك تواضعا او قاله قبل ان يعلم انه افضل منهم واولو العزم افضل من غيرهم وهم المذكورون في قول

الشاعر :

اولو العزم نوح والخليل كلاهما وموسى وعيسى والنبي محمـــد

قال نور الدين رحمه الله واذا تأملت ادلة تفضيل الانبياء بعضهم على بعض رأيتها ظنية والاعتقاد علم لا يبنى على الظن فلا يجب اعتقاد هذه المفاضلة كذلك قال ولذلك لم يعتن اصحابنا المشارقة بذكر هذه المفاضلة في كتبهم لانها موقوفة على السماع من الشارع ولم يرد فيها تصريح خبر ولو قدرنا فيها وجود ذلك لقلنا خبر آحاد لا يثبت به الاعتقاد ولو تواتر لاشتهر نعم يجب اعتقاد افضلية نبينا على جميع الخلق لاجماع الامة المحمدية على ذلك وللاخبار المروية عنه في ذلك ايضا وقد تلقتها الامة بالقبول ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وعدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا والرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر على المشهور وقيل ثلثمائة واربعة عشر وقيل خمسة عشر أولهم ادم عليه السلام وهو رسول الى بنيه وآخرهم محمد ﷺ سبعة منهم بعثوا الى الكافة وهم آدم ونوح وابراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد ﷺ .

قال البدر الشماخي والقياس ان يوشع ممن ارسل الى الكافة ايضا لأنه خليفة موسى وامر باحكام التوراة وان منهم سليمان عليه السلام لانه خليفة داود وخمسة منهم بعثوا بالسيف موسى ويوشع وداود وسليمان ومحمد ﷺ واربعة منهم عربيون هود وشعيب وصالح ومحمد ﷺ وثلاثة سريانيون آدم وشيث وادريس عليهم السلام ومن له منهم اسمان اربعة يعقوب سمي به لتعقبه بعد اخيه العيص في بطن امه واسرائيل ومعناه صفي الله والثاني عيسى وهو المسيح والثالث يونس وهو ذو النون والرابع محمد وهو احمد ﷺ والاجداد منهم ثلاثة آدم لأنه ابو البشر ونوح لانه لم يبق بعد الطوفان نسل الا له وابراهيم لان الله سماه ابا ولانه ابو العدنانيين من قريش وغيرهم وهو ابو رسول الله ﷺ وامة الرسول في حكم اولاده .

قال نور الدين وما ورد في بعض كتب اصحابنا المغاربة من ان اربعة منهم احياء الى الان اثنان منهم في السماء وهما ادريس وعيسى واثنان في الارض وهما الخضر والياس فهو من الممكن وقوعه لكن لا يتوصل الى ذلك الا بتوقيف من الشارع ولم يصل الينا خبر في ذلك قال فلعل القائل بذلك اطلع على ما لم نطلع عليه فنحسن به

الظن ويسعنا جهل ما ذكر والانبياء كلهم احرار خلافا لمن قال بنبوة عبد كلقمان فانه نوبي لانا نقول ان ثبت انه نوبي فلم يثبت انه مملوك هذا مع الخلاف في ثبوت نبوته وكلهم من اهل القرى خلافا لمن قال بنبوة من لم يكن منهم مستدلا بقوله تعالى ﴿وجاء بكم من البدو﴾ وجوابه ان البدو في بعض التفاسير مكان وجواب آخر انهم لم يكونوا في الاصل من البدو وانما حدثوا اليهم فجاوروهم وكلهم ذكور عند بعض مستدلا بقوله تعالى ﴿وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم﴾ .

قال نور الدين وليس هذا دليل على حصر النبوة في الرجال وانما هو دليل على قصر الرسالة عليهم ولذا قال ابن حجر من النساء من تنبأ وهن ست حواء وسارة وهاجر ومريم وآسية وام موسى وعن غيره وقد وقع الاختلاف في نبوة اربع مريم وآسية وسارة وهاجر والله اعلم .

باب في نسخ شرائع الانبياء بشريعتنا

قال نور الدين رحمه الله اعلم ان شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام ناسخة لجميع الشرائع الاول الا ما لا يصح نسخه كالتوحيد ومكارم الاخلاق فانه بعث ليتممها لا ليبدلها اما التوحيد فلا يصح نسخه لان صفات الله تعالى لا يصح تبديلها فلا يجوز ان يؤمر هذا النبي ان يعتقد ان الله لا يرى ويؤمر هذا ان يعتقد انه يرى قال فاذا عرفت هذا فاعلم ان نبينا ﷺ لم يكن متعبدا بشريعة احد ممن قبله وقال بعضهم انه متعبد بشريعة ابراهيم لقوله تعالى ﴿واوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم﴾ قلنا امر باتباعه في الحنيفية المنافية للشرك وادعاء الولد له تعالى ونحو ذلك وهذه الحالة مشترك فيها جميع الانبياء وخص ابراهيم باضافتها اليه لمزية هي اتفاق اهل الكتابين والمشركين على نبوته وشهرته عندهم وقيل انه متعبد بشريعة نوح وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة أولوا العزم والصحيح الأول واذا ورد في شيء من الشرائع الاول حكم في شيء لم يكن فيه من شرعنا شيء نسخ ولا تقرير هل يصح الاخذ به ام لا ذهب بعضهم الى المنع من ذلك لان جميع الشرائع نسخت بشرعنا والمنسوخ لا يعمل به فان ورد فيه من شرعنا شيء عملنا به والا رددناه الى اصل الاشياء .

قال نور الدين اصل ذلك الشيء هو حكمه الذي انزله الله فيه فلا ينتقل عنه الا بحكم اخر ولا يلزم من هنا كون نبينا عليه الصلوة والسلام متعبدا بشريعة من قبله لاحتمال ان يكون فيه حكم آخر وتقرير له لم يصل الينا نقله لا يقال ان التقرير للشرع الاول هو عين التعبد به. لانا نقول لا نسلم انه عينه بل غيره وقال بعضهم ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ ، قال نور الدين وهو عين ما نحن عليه لكن هؤلاء بنوا مذاهبهم على ان محمدا ﷺ متعبد بشريعة من قبله وقد عرفت ما فيه والله اعلم .

باب في ذكر الملائكة

الملائكة اجسام لطيفة من نور وقيل من غيره لكنها تضيء كالنور وليست لحما ولا دما ولا عظما قادرة على التشكل باشكال مختلفة وهكذا تراهم الرسل وقالت طائفة من النصارى ان الملائكة هي ارواح الفضلاء الطيبين من بني آدم الذين ماتوا ، قال نورالدين قال القطب ومن اعتقد هذا حكمنا باشراكه لقيام الادلة القاطعة ان الملائكة ليسوا كذلك من الاحاديث الدالة على ان بعضهم خلق من النور وبعضا من الذكر ومن اعتقد غير ذلك فهو مخالف للاجماع قال والواجب ان تعلم ان كل جملة غير الاخرى الملائكة جملة والجن جملة وبنو آدم جملة فاذا قلنا الملائكة ارواح الموتى الفضلاء لزم ان يكونوا من بني ادم وايضا قامت الادلة ان الملائكة تبعث على حدة فيلزم ان يكون بنو آدم مبعوثين بلا روح او غير مبعوثين او مبعوثين بارواح غير ما كانت فيهم في الحياة الدنيا وذلك كله شرك لانه انكار للبعث الموصوف شرعا بأنه ارواح وحياة وانه لا يترك منهم شيء غير مبعوث مما كان فيهم في الدنيا فكيف يبعثون بدون الروح التي كانت فيهم وانما ينادي الملك ايتها الارواح ارجعي الى اجسادك وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة فهي ارواح لم تكن في اجساد قال القطب والملائكة قسمان : قسم للعبادة وهم العليون والمقربون والكروبيون قال الله جل وعلا يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقسم لخدمة ما امر الله به من وحي وسحاب ورجم وغير ذلك فمنهم المدبرات امرا اوكلهم المدبرات امرا اي القسم الثاني

بعضهم سماوي وبعضهم ارضي قال اللهتعالى ﴿لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ ولا يجوز وصفهم بانهم اناث ومن وصفهم بذلك فهو مشرك لقوله تعالى ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا﴾ ولا يجوز ايضا وصفهم بانهم رجال ، قال نور الدين قال الباجوري ومن وصفهم بذلك نافق .

قال نور الدين وجوز ذلك بعض اصحابنا وتأولوا عليه قوله تعالى ﴿وعلى الاعراف رجال﴾ على القول بانهم ملائكة قال ولا دليل على نفاق من قال بذلك اللهم الا ان يريد القائل بانهم رجال وصفهم بالصفات اللازمة للرجال من وجود الذكورية ولوازمها ومجوز ذلك من اصحابنا لم يرد الا اطلاق اسم الرجال عليهم لا مدلول الاسم فافهم واختلف في مبدأ خلقهم فقيل خلقوا دفعة واحدة ويموتون كذلك بعد فناء الخلق وقيل خلقوا متفاوتين وهو الصحيح للاحاديث الدالة على ذلك والاولى التوقف في فنائهم هل هو دفعة واحدة ام لا ولا يجوز وصفهم بانهم يأكلون أو يشربون أو ينامون .

قال نور الدين ونافق واصفهم بذلك والخلف في عصمتهم ذهب بعض الى نفيها عنهم مستدلين بقوله تعالى ﴿قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾ الآية قالوا ففيها من المعاصي اشياء الغيبة وتزكية النفس والجواب ان الغيبة ذكر مثالب الغير مع من لم يعلمها والتزكية ذكر فضائل النفس مع من لم يعلمها ومنها الاعتراض على الله في فعله والجواب ان قول الملائكة اتجعل فيها .. الخ طلب لبيان الحكمة لا اعتراض على الصانع واستدلوا ايضا بقوله تعالى ﴿فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس﴾ قالوا لولم يكن من الملائكة لما صح استثناؤه منهم ، قال نور الدين هو من الجن بدليل ان ابليس كان من الجن والاستثناء منقطع على حد :

وبلـــدة ليس بها انـــيس الا اليعـــافير والا العـــيس

قالوا فالجن اسم لبعض الملائكة قلنا هو خلاف الظاهرولا دليل عليه قالوا لو لم يكن من الملائكة لما عصى بتبرك السجود قلنا الامر للملائكة وغيرهم فخصوا بالذكر لشرفهم عند الله ولاغلبيتهم في الكثرة واستدلوا ايضا بما ورد في بعض الاخبار ان هاروت وماروت كانا ملكين وقد نصت الآية على ذلك وقد وقعت منهما المعصية ،

قال نور الدين ليس في الآية دليل على انهما عاصيان او فعلا شيئا من المناكر والاخبار بذلك من كذب اليهود كيف يكونا عاصيين مع قولهما فلا تكفر وتعليمهم الناس السحر يحتمل ان يكون بأمر من الله تعالى فتنة للمتعلمين اذ ليس ينافي الحكمة ان يعلمهم شيئا وينهاهم عن اتيانه ويدل على انهما مأموران بذلك قوله تعالى ﴿ وماانزل على الملكين ببابل﴾ فالظاهر انهما لو لم يكونا مأمورين بذلك ما سمي مااوتياه منزلا .

قال نور الدين وهذا اولى مما قيل انهما رجلان صالحان شبها بالملكين فاطلق عليهما اسمهما اذ لا دليل عليه واستدل المثبتون للعصمة بقوله تعالى ﴿لايعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واجيب عنها انها تكون دليلا على المطلوب ان لو استغرقت كل فرد منهم وكل زمان وليس فيها ذلك وانما دلت على انهم متصفون بذلك في الجملة فلا ينافي عصيان البعض منهم دون البعض لجواز تخصيص العام وكذلك لا ينافي عصيانهم في زمان غير الزمان الذي مدحوا فيه قال نور الدين الآيات اخبار عامة شاملة لجملتها والخبر لا يخصص ولا يقيد الا بمتصل به او بما هو في حكم المتصل كالعقل مثلا وهنا ليس كذلك فوجب ان يعتقد حقيقة مدلول الآيات وايضا فلو جازت عليهم المعصية ماوجب على الرسول ان يصدق الملك فيما جاءه به لاحتمال ان يكون كاذبا في ذلك ويجاب بان وجوب التصديق لا يتوقف على ثبوت العصمة لاحتمال ان يرى عليه شاهد الصدق فينقطع عذر التكذيب .

قال نور الدين وبالجملة فليس هنا دليل قاطع على ثبوت العصمة لجميع اشخاصهم حتى يكفر من خالفه لكن الراجح ان العموم مستغرق لافراده حتى يخصصوا ولا مخصص هنا والانبياء افضل من الملائكة السفلية الارضية واما الملائكة العلوية فذهب جمهورنا وجمهور الاشعرية الى ان الانبياء افضل منهم مستدلين بأدلة منها قوله تعالى ﴿واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ قال نور الدين لان المتبادر الى الذهن امر الادنى بالسجود للاعلى لا العكس لا يقال ان السجود قد يكون لوجوه فلعله لم يكن سجود تعظيم لانا نقول قوله تعالى حكاية عن ابليس ﴿أرأيتك هذا الذي كرمت علي﴾ وقوله ﷺ ﴿انا خير منه﴾ ينفي ما عدا التعظيم من الاحتمالات ومنها قوله تعالى ﴿وعلم آدم الاسماء كلها﴾ والعالم افضل من غيره ومنها ان عبادة الانبياء

انما تكون بتحمل المشاق في قطع العوائق من قمع الشهوات ومصادفة المكروه ومن كان كذلك فهو افضل لقول النبي ﷺ افضل الاعمال احمزها اي اشقها ومنها ان الملائكة ذوو عقول بلا شهوة والبهائم شهوة بلا عقول والانبياء قد جمع فيهم العقل والشهوة فمن غلبت شهوته عقله فهو اشر من البهائم لقوله تعالى ﴿اولئك كالانعام بل هم اضل ان شر الدواب عند الله﴾ الآية وذلك يقتضي ان من غلب عقله شهوته افضل من الملائكة وهذا الدليل والذي قبل يقضيان تفضيل سائر المؤمنين عليهم ايضا وسيأتي ذكر الخلاف في ذلك .

قال نور الدين وذهبت المعتزلة وابو عبدالله الحليمي والقاضي ابو بكر الى ان الملائكة افضل من الانبياء واستدلوا على ذلك بادلة منها قوله تعالى حكاية عن نبيه صلى الله عليه وسلم ﴿ولا اقول اني ملك﴾ قال نور الدين لم يقل ذلك على سبيل التواضع وانما قاله ليتبرأ من دعوى القوة حيث استعجلوه بانزال العذاب الذي توعدوا به وذلك ان الملائكة اقدر على زلزلة الارض وقلبها مع ان ظاهر الآية يقتضي تفضيلهم ايضا على محمد ﷺ والخصم لا يقول بذلك فينتقض استدلاله بذلك ومنها قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين قلنا انهما رأيا الملائكة اعظم خلقه واقوى فعالا فخيل لهم ان ذلك هو الكمال ومنها قوله ﴿لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون﴾ قلنا هو رد على النصارى حيث زعموا الوهية عيسى من حيث انه يحيي الموتى ويبرىء الاكمه والابرص وانه لا أب له والملائكة اقدر على ذلك من عيسى بتقوية الله لهم ولا اب لهم ولا ام فلم يكن ذلك موجبا لاستنكافهم عن العبودية ومنها ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلنا هو حكاية عن نسوة غير متفقهات وايضا فهو تفضيل في الحسن لا في الخصال وذلك أنه تخيل لهن ان الملك احسن صورة من جميع خلق الله فقلن ذلك واختلف القائلون بتفضيل الانبياء على الملائكة افضل من سار المؤمنين أم المؤمنون افضل منهم ولكل من القائلين ادلة .

قال نور الدين رحمه الله وانت خبير ان ادلة التفضيل مطلقا ظنية فانها وان كانت آيات قرآنية ففيها احتمالات تأويلية وما كان محتملا لمعنيين فصاعدا ولم يكن ثمة

قاطع بارادة احد المعاني خاصة فتلك الاحتمالات متساوية الدلالة وترجيح احدها على الباقي او نحو ذلك ترجيح ظني فقط لا يفيد العلم القطعي والاعتقاد الجازم ثمرة العلم القطعي لا الظني فبهذا تعرف انه ليس على المكلف من اعتقاد هذا المعنى شيء وقال ولهذا سكت عنه اصحابنا المشارقة فلم يذكروه في مؤلفاتهم وافضل الملائكة جبريل قيل ومعناه بالعربية عبدالله والدليل على افضليته انه هو الرسول من عند الله الى انبيائه والرسول افضل ممن لم يرسل وهو مشاهد للوقائع التي اذن الله له ان يشهدها والمجاهد افضل من غيره فان قيل ان غيره من الملائكة ارسل وشهد قلنا ارساله وجهاده اكثر من ارسال غيره وجهاده ومن كان اكثر خصالا في الخير كان افضل عند الله تعالى وقد خرق الزمخشري الاجماع حيث فضل جبريل على النبي ﷺ مستدلا بأن الله عز وجل وصف جبريل بقوله ﴿انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين﴾ ووصف محمدا بقوله ﴿وما صاحبكم بمجنون﴾ فاقتصر على نفي الجنة عنه واطال في وصف جبريل بما سمعت .

قال نور الدين ليس في تطويل الصفات وتقصيرها ما يدل على تفضيل وغيره انما ذلك شيء اقتضاه المقام فان قريشا كانوا يقولون لرسول الله ﷺ انه معلم مجنون فرد عليهم القرآن قولهم حيث نفى عنه الجنه والله اعلم .

باب في الكتب والايمان بها

يجب الايمان بالكتب السماوية التي انزلها الله على انبيائه عموما وبالقرآن خصوصا والكتب هي مائة كتاب واربعة كتب كما في حديث ابي ذر خمسون منها على شيث وثلاثون على ادريس وعشرة على ابراهيم وعشرة على موسى قبل التوراة والاربعة هي التوراة على موسى والزبور على داود والانجيل على عيسى والفرقان على سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى جميعهم وسلم وهو ناسخ لكتابتها وتلاوتها وبعض احكامها وهو افضلها ايضا ويليه التوراة فالانجيل فالزبور وهو كلام عربي والتوراة عبراني والانجيل رومي والزبور سرياني كذا قيل ونزلت صحف ابراهيم لثلاث مضين من رمضان وقيل

في اول ليلة منه ونزلت التوراة لست مضين منه ونزل الانجيل لثلاث عشرة مضت منه والزبور لثماني عشرة مضت منه وكلها انزلت الى انبيائها دفعة واحدة والقرآن في الرابعة والعشرين منه في ليلة القدر انزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا واللوح المحفوظ هو درة بيضاء طولها مسيرة خمسمائة عام وعرضها كذلك وقيل جبهة ملك ثم نزل بعد ذلك منجما على حسب المصالح ثم تم انزاله بعشر سنين بمكة وعشر بطيبة وقيل بثلاث عشرة سنة بمكة وعشر بطيبة ، قال القطب وكل الكتب عن جبريل عن ميكائيل عن اسرافيل عن اللوح المحفوظ أو عنه أو عن ملائكة بالنسخ من اللوح أو عن جبريل عن اللوح اقوال والقرآن وغيره من الكتب كلام مركب من حروف ومعان مختلفة عباراته باختلاف لغات انبيائه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ونظم القرآن معجز بخلاف غيره من الكتب ولاعجازه جهات منها ايجازه وبلاغته وبيانه وعدم كلال قارئه ومستمعه وخرق العادة في نظمه واخباره بالغيب واخباره عما مضى في الأمم الخالية وجمعه علوما لم يجمعها غيره من الكتب من حلال وحرام ومواعظ وامثال وقصص وصرف الهمة عن معارضته وعارضه قليل فافتضحوا وهل الآية الواحدة منه معجزة للبلغاء والعلماء أو الثلاث الآيات فما فوق قولان .

قال نور الدين واعلم ان النظم هو ركن الكلام المنزل بل هو الركن الاعظم والركن الثاني هو المعنى فلا يجوز لقارئه سلخ معناه الى لفظ آخر وفاعل ذلك في صلاته تفسد صلاته خلافا لأبي حنيفة في تجويزه قراءة القرآن في الصلوة بالفارسية . قال نور الدين وهي احدى اعجوباته واعتذار بعض اصحابه عنه بما لا طائل تحته غير مسموع والله اعلم .

باب في خلق القرآن

قال نور الدين رحمه الله إنه لاخلاف بين الأمة فى كلامه المكتوب في المصاحف المتلوّ بالألسن المحفوظ بالصدور مخلوق لأنه مركب من حروف وكل حرف منها مشروط وجوده بانقضاء ماقبله فيكون له إبتداء وإنتهاء وما كان له إبتداء وإنتهاء

فهو حادث والمركب من الحادث حادث بالضرورة ولانه ممكن وجوده وعدمه وكل ما كان كذلك فهو حادث بالضرورة أيضا ولأنه شيئ غير الله عز وجل فلو قيل بقدمه بطلت الوحدانية في القدم لأنه يلزم أن يكون حينئذ قديمان وهو باطل ولأن الله وصفه بأنه ذكر بقوله ﴿ وانه لذكر لك ﴾ ووصف الذكر بأنه حادث بقوله ﴿ مايأتيهم من ذكر من الرحمٰن محدث ﴾ ولأنه تعالى وصفه بأنه في اللوح ﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ﴾ واللوح حادث فكذا الحال فيه ، ولأنه تعالى وصفه بقوله ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ وتلك الصدور حادثة فكذا الحال فيها ولأنه تعالى قال فيه ﴿ إنا جعلناه قرآنا ﴾ والمجعول مخلوق وخالفت الحنابلة في هذا كله وقالوا إن كلامه تعالى حروف وأصوات قائمات بذاته عز وجل قديمة معه وبالغوا في ذلك حتى قال بعضهم جهلا ان الجلد والغلافة قديمان وهؤلاء مشركون.

قال نور الدين وقد حكى السيّد عنهم في حواشي الكشاف أنهم أجازوا تعدد القدماء وهذا من ذلك الباب وهو شرك ايضا وذهبت الكرامية الى أن كلامه تعالى حروف وأصوات محدث قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث بالذات العلية وهذا شرك ايضا لانهم ساووا بين الله وخلقه حيث وصفوه بصفاتهم ، وأما الحنابلة فقد وصفوا المخلوق بالصفة المختصة بالخالق فكان شركهما شرك مساواة.

قال نور الدين وانما الخلاف في الصفة الذاتية المسماة بالكلام فذهبت الأشعرية وطائفة من المشارقة الى انه قديم لأنه صفة ذات ، وصفات الذات قديمة وأطلقوا عليها إسم قرآن فقالوا القرآن الذي هو صفة الذات ليس بمخلوق ، قال ولم يقم على تسمية الكلام الذاتي بالقرآن دليل لكن لهم أن يصطلحوا على ذلك فيكون الخلاف لفظيا حاصله هل يسمى الكلام الذاتي قرآنا أم لا.

قال نور الدين وأعلم أن أصحابنا إختلفوا في إثبات الكلام الذاتي فمن أثبته جعله عبارة عن نفي الخرس عنه تعالى وهم الجمهور ونفاه البعض كالامامين إبن النظر وأبي ساكن وغيرهما واكتفوا في نفي الخرس عنه تعالى بصفة القدرة ، فاذا عرفت هذا وقد تقدم لك أن صفات الذات عين الذات فاعلم أن الكلام الذاتي ليس هو شيئا غير

الذات العلية وإنما هو عبارة عن اتصافها بصفة كمالية ليست هي غيرها بمعنى أن الذات العلية كاملة وعبر عن ذلك الكمال بألفاظ دالة على أنواع الكمال فليس هنالك غير الله المتصف بالكمال الذاتي حتى يوصف ذلك الغير بأنه قديم فهم على مذهب الأشاعرة الزاعمين بأن صفات الذات غير الذات فيلزمهم تعدد القدماء كما مر قالوا المحذور من تعدد القدماء قدم ذاتين لاذات وصفات ، قلنا الكل محذور لأنكم إن جعلتم صفاته معانيا حقيقية هي غيره لزم إفتقاره اليها لأنكم تزعمون أنه بها يعلم وبها يقدر الى آخرها والمفتقر الى الغير ليس كما مر ، قال فإذا عرفت هذا فاعلم أنه لاوجه لقول من قال من أهل المذهب أن القرآن قديم إلا أن يريدوا أن الله تعالى ليس بأخرس فيعبرون بهذه العبارة القاصرة عن ذلك المعنى المطلوب فتنتفى عنهم البراءة بهذا الاحتمال حسن ظن بالمسلمين ولكون مذهبهم معروفا في قولهم أن صفات الذات عين الذات فيجب رد تلك العبارة منهم الى هذه القاعدة المنيعة والله أعلم.

باب المحكم والمتشـــابه

أعلم أن من القرآن ماهو محكم متضح معناه ومنه ماهو متشابه على الأذهان لايدرك معناه إلا بتأمل لخفاءه وربما لايدرك أصلا كالحروف المقطعة أوائل السور فانه لاسبيل الى معرفة معانيها إلا بتوقيف من الشارع ولم يرد ذلك فالكف عن الخوض فيها أسلم وإنما قلنا أن من القرآن محكما ومنه متشابها لقوله تعالى : ﴿ منه ءَايات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ ومن القرآن مجمل وهو ماخفي المراد منه إلا ببيان من المجملِ بكسر الميم الثانية . وهو أنواع ثلاثة : لأن خفاء المراد منه إما أن يكون بسبب اشتراك اللفظ بين معنيين فأكثر كالقرء للحيض والطهر فلا يعلم عند اطلاقه أي المعنيين أريد حتى ينصب المتكلم قرينة تدل على مراده منه وتلك القرينة هى البيان وإما أن يكون بغرابة في اللفظ وذلك كأن يكون اللفظ غريبا لايعرف معناه إلا ببيان ومثلوا له بالهلوع من قوله تعالى : ﴿ خلق الانسان هلوعا ﴾ فقوله اذا مسه الشر جزوعا الى آخره بيان للهلوع . وإما أن يكون بسبب نقل اللفظ عن معناه المعلوم منه الى معنى آخر لم يعلم بعد كالصلوٰة فان معناها لغة الدعاء ونقل الى العبادة

المخصوصة ببيان من الرسول . وكالربا فانه لغة الزيادة ونقل الى بيع الشيء بمثله نسيئة كان معه زيادة أولا ببيان من الرسول ﷺ .

قال نور الدين هذا كله مبني على مذهب الحنفية في المجمل . أما على مذهبنا ومذهب الشافعية فهو عندنا مااحتمل معنيين لم يكن أحدهما بالنسبة اليه أظهر من الآخر فلاتكون الغرابة ولا النقل اجمالا عندنا ومن القرآن المفصل أي المبين وجد ماظهر معناه سواء كان ظهوره بنفس لفظه ويسمى بيانه ابتدائيا أو بغيره . وذلك الغير إما أن يكون كتابا أو سنة أو إجماعا أو عقلا وما فيه البيان بنفس لفظه إما أن يكون لايحتمل غير معناه أو يحتمل غيره احتمالا مرجوحا .

قال نور الدين وهذان النوعان هما المسميان بالمحكم عندنا كما ستعرفه فعلم أن المبين أعم مطلقا من المحكم لأن كل محكم مبين ولا عكس .

قال نور الدين ان الأمة قد اكثرت من الاختلافات في بيان المحكم والمتشابة وادعى كل أهل مذهب أن المحكم هو ماطابق مذهبه وأن المتشابه هو ماخالفه وتلك حكمة الله في عباده ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حي عن ببية واتفقوا أنهما نوعان من الكلام كل نوع منهما له حكم يخالف حكم الآخر .

قال نور الدين رحمه الله أعلم أن اللفظ إما أنه لايحتمل غير معنى واحد كأعلم أنه لا إله إلا الله . وإما أن يحتمل لكن أحد معنييه أظهر من الآخر فبالنسبة الى المعنى الظاهري يسمى ظاهرا وهو قسم من المحكم . وبالنسبة الى المعنى الآخر يسمى مؤولا وهو قسم من المتشابه إن لم يدل عليه دليل . وإما أن يكون المعنيان بالسواء أي لايرجح أحدهما على الآخر إلا بمرجح فهو المجمل وهو قسم من المتشابه .
قال والمحكم عند الحنفية هو مالايحتمل النسخ كالآيات الدالة على صفات الله تعالى ﴿ وهو بكل شيء عليم خالق كل شيء ﴾ .

والمحكم قسمان نص وظاهر : ولكل قسم منهما حكم يخصه . فحكم النص هو القطع بمراد المتكلم بمعنى أنا إذا سمعنا قوله تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ وقوله ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ حكمنا أن المراد مافهمناه وقطعنا بكفر من خالفنا في ذلك خلافا للفخر في زعمه أن الأدلة اللفظية لاتكون بنفسها قطعية

لتوقفها على نقل اللغة والنحو والصرف ونقلها ظني والمتوقف على الظني أولى أن يكون ظنيـــا .

قال نور الدين لانسلم أنها متوقفة على ظني لأن العرب تعرف معاني ألفاظها من غير توقف على نقل وما توقف منها على نقل فذلك النقل متواتر والمتواتر مقطوع بصدقه .

وحكم القسم الثاني من المحكم وهو الظاهر الظن بأن مراد المتكلم منه ظاهر معناه فيجب العمل به حتى يدل دليل على خلافه ولا نخطى من خالف الظاهر في موضع يجوز له خلافه لاحتمال أن يكون له دليل صار اليه واذا دل دليل على أن المراد من هذا اللفظ غير ظاهره ترك الظاهر وأخذ بذلك الدليل والأخذ به يسمى تأويلا للفظ وهذا معنى قولهم ولا يعدل عن الظاهر إلا بدليل وذلك أنه لما كان اللفظ لمعنيين ظننا أن المراد أظهرهما مع أنا نجوز أن يراد المعنى الآخر فلما دل الدليل على أن المراد المعني الثاني عرفنا أن الظاهر لم يكن مرادا و ذلك الدليل إما أن يكون قطعيا فيوجب القطع بارادة الباطن أو ظنيا فيفيد الظن بارادته واختلف حينئذ في الصيرورة اليه لأنه دليل ظني والظاهر دليل ظني أيضا فذهب بعضهم الى أن الأخذ بالظاهر أولى لأنه الأصل . وذهب آخرون الى أن الأخذ بالدليل الظني أولى .

قال نور الدين وهو المذهب قال قال البدر وان تعارض العموم واخبار الآحاد والظاهر فالأولان أقوى من الظاهر .

والتأويل ثلاثة أقسام : قريب يترجح على الظاهر بأدنى مرجح . وبعيد لايترجح إلا بمرجح قوي . ومتعذر لايقبل كتأويل بعض الحنفية . قوله ﷺ لرجل أسلم على عشر نسوة امسك عليك أربعا وفارق سائرهن . قالوا يحمل على تجديد النكاح .

قال نور الدين ينفي ذلك قوله وفارق سائرهن فان الفراق لا يكون الا عن ثبوت عقد وكذلك قوله امسك اربعا فان الامساك لا يدل على شيء ثابت فلو اراد تجديد النكاح لامره به صريحا لان تجديده متوقف على شروط كأذن الولي ورضى المرأة وحضرة الشهود وكذلك حملهم قوله ﷺ في اربعين شاة شاة على قيمة الشاة ووجه تعذره ان فيه ابطال العين التي هي جزء المال وهي الشاة فتبطل الحكمة المطلوب من

المال وهو النمو وكذلك حملهم إنما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل على الصبية والامة ووجه تعذره ان المرأة لا تطلق على الصبية الا مجازا واي من صيغ العموم فهي شاملة لكل امرأة .

قال نور الدين هذا حاصل ما ذكروه من امثلة التأويل المتعذرة قال واقول ان هذه الامثلة جميعها ليست من التأويل المتعذر الذي لا يقبل وانما هي من التأويل البعيد الذي لا يترجح الا بمرجح قوي ولا مرجح لهذه التأويلات فبطل الاخذ بها قال اما امثلة التأويل المتعذر فكتأويل بعض الصوفية البقرة بالنفس في قوله تعالى ﴿إن الله يأمركم ان تذبحوا بقرة﴾ وكتأويل بعض الشيعة فيها بعائشة رضي الله عنها وكتأويل اولئك الشيعة ايضا قوله تعالى ﴿أوجاء احد منكم من الغائط﴾ قالوا الغائط ابو بكر وكتأويلهم قوله تعالى ﴿كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر﴾ قالوا الشيطان عمر والانسان ابو بكر وكتأويلهم قوله تعالى ﴿مرج البحرين يلتقيان﴾ قالوا هما علي وفاطمة ﴿بينهما برزخ لا يبغيان﴾ قالوا البرزخ هو حاجز التقوى فلا يبغي علي على فاطمة ولا فاطمة على علي يخرج منها اللؤلؤ والمرجان هما الحسن والحسين ونحو ذلك من التأويلات المتعذر حمل الكتاب والسنة على مثلها قال واكثر ما ورد مثل هذا عن اهل الباطن من الشيعة كما هو معتمد مذهبهم الفاسد اما المتشابه فهو ما اختفى معناه فهو مقابل المحكم وذلك الاختفاء اما لاجمال في اللفظ كلفظة القرء او لافهامه تشبيه الرب تعالى بخلقه كالاستواء في اسناده الى الرحمن فمن الخفي معناه ما كان له معنيان يصح حمله على كل واحد منهما ومنه القول بان المتشابه ما كان مبهما على الخلق لا يعرفون كوقت الساعة والتسعة عشر في قوله تعالى ﴿عليها تسعة عشر﴾ والثمانية من قوله تعالى ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ فانه لا يدري اتسعة عشر ملكا ام صفا ام الفا وكذلك القول في الثمانية ومن الخفي معناه ما لا يعلم تأويله الا الله وذلك كمعرفة وقت نزول العذاب على الكفار ومعرفة مقادير الثواب والعقاب ومعرفة وقت الساعة متى يكون فان هذه الاشياء مما خوطب بها العباد وخفيت عليهم .

قال نور الدين والقول بانه تعالى لا يخاطب بما لا يعقل غير متوجه على مثل هذا المقام لان الخطاب به في الجملة معقول ومعناه عندهم مفهوم ولا يشترط في

المعقول تمام المعرفة بمقادير الشيء وتفاصيـــــله نعم يرد على القول بأن الحروف المقطعة اوائل السور لا يدري ما المراد منها فيجاب بان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام فيخرج ما لم يقصد به الافهام من الكلام فانه وان تكلم به المتكلم من غير ان يقصد به افهام غيره لا يكون عبثا اذ لا يصدق عليه انه مخاطب وانما يخص باسم المتكلم وقال ابن عباس ان المحكم هو الثلاث الآيات التي في آخر سورة الانعام قل تعالوا اقل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الآيات ، قال نور الدين واستخرج منه الفخر ان المحكم هو ما لا ينسخ بشرع وشرع كالامر بالقسط وتحريم الظلم وقتل النفس بغير حق والمتشابه هو ما ينسخ بشرع وشرع كالصلوة والصوم وقيل عن ابن عباس ايضا ان المتشابه احرف أوائل السور كالم المص المرق ص ن وقال بعض ان المتشابه هو القصص والامثال وروي عن ابن عباس ايضا ان المتشابه هو المنسوخ من الآيات وان المحكم هو الناسخ وحكم المتشابه الوقوف حتى يظهر دليل على ان المراد منه كذا فيؤخذ به وذلك كما في قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاث قروء﴾ فانه لما كان القرء يطلق على الحيض مرة وعلى الطهر اخرى بسبيل الاشتراك بينهما لم يدر ما المراد من الآية اهي ثلاثة اطهار ام ثلاث حيض التمس الدليل على المراد من مخارج ولذا اختلف فيه فقال بعض ان المراد ثلاثة اطهار وقال بعض ثلاث حيض .

قال نور الدين رحمه الله واعلم انه قد اجمع اصحابنا ومن حذا حذوهم ممن منع التكليف بما لا يطاق على منع تأخير البيان عن وقت الحاجة اليه وذلك كما اذا خاطب الله العباد بما هو محتمل لمعان ليس بعضها اظهر من بعض ثم امرهم بالعمل المراد منه مع عدم علمهم به مما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق لا يصح عندنا قال وجوزته الاشعرية قال وليست المسألة دينية لانهم يقولون ان حكمة التكليف بما لا يطاق هي اختبار المكلف هل يتهيأ للامتثال فيثاب او لا يتهيأ فيعاقب ، قال نور الدين ثم رأيت القطب قال بجواز ذلك قال واعلم ان اصحابنا والمعتزلة انما قالوا بمنع التكليف بما لا يطاق نظرا الى جانب وقوعه لا إلى جانب الاختبار لان وقوعه ممن لا يطيق محال والتكليف بالمحال محال .

وحكم القسم الثاني من المتشابه وهو ما ظاهره التشبيه رده الى المحكم لقوله تعالى هن ام الكتاب وذلك لئلا يلزم تناقض القرآن وذلك كما في قوله تعالى ﴿واذا اردنا

ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾ فانه متشابه يجب رده الى قوله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء فيتأول الامر الاول والا لزم تناقض الآيتين وكما في قوله تعالى ﴿ نسوا الله فنسيهم﴾ فانها متشابهه محكمهُ وما كان ربك نسيا لا يضل ربي ولا ينسى وكما في قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ بل يداه مبسوطتان فانه متشابه محكمهُ ليس كمثله شيء فلو لم يرد اليها لزم التناقض وهذا مذهب اصحابنا والمعتزلة ومتأخري الاشعرية وذهب سلف الاشعرية الى الامساك عن تأويله مع القطع بحقيقة المراد ، قال نور الدين والحق ما ذهبنا اليه والله اعلم .

قال نور الدين وكذلك يلزمهم تقدير الدية التي وجبت على القاتل على حسب ما بقي من عمر المقتول وهذا باطل بالضرورة وانما استحق القاتل العقاب لانه مرتكب لما حرم الله ارتكابه ووجبت عليه الدية زجرا له عن مثل ذلك الفعل لا كما زعموا واما الثانية فاجاب عنها الامام عبدالعزيز في شرح النونية حيث قال وحديث ان بعض الطاعات تزيد في العمر لا يعارض القواطع لانه خبر واحد أو ان الزيادة فيها بحسب الخير والبركة ، قال نور الدين وهذه المسألة وان ظهر بطلان قول المعتزلة فيها لعدم الدليل الشاهد لدعواهم ليست من المسائل الدينية التي يفسق بها من خالف فيها ولا يموت احد قبل انقضاء رزقه وهو ما ساقه الله اليه لينتفع به سواء كان بملكه أو بدون ملكه بان كان ملكا للغير فظلمه اياه وانتفع به سواء كان مما يؤكل او يلبس او يتقي به عز الحر والبرد كان المنتفع به عاقلا أو غير عاقل هذا مذهبنا ومذهب جمهور الاشاعرة ويدل عليه ما في الخبر مرفوعا عن ابن مسعود ان روح القدس نفث في روعي لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا يحملن احدكم استبطاء الرزق ان يطلبه بمعصية الله فان الله تعالى لا ينال ما عنده الا بطاعته وذهبت المعتزلة الى ان الرزق هو ما يملك لا ما ينتفع به .

قال نور الدين وهو باطل من وجهين احدهما انه يلزم عليه ان يسمي ما ملكه الله تعالى رزقا له وثانيهما انه يستلزم ان تكون الدواب وما لا ملك له غير مرزوق وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون الرب سبحانه مرزوقا واما الثاني فلمصادمته قوله تعالى ﴿وكأين من دابة لا تحمل رزقها﴾ وقوله ﴿وما من دابة على

الارض الا على الله رزقها﴾ فالحق ان كل ما ساقه الله اليه لينتفع به يسمى رزقا كان ذلك حلالا أو حراما او شبهة والحلال ما ورد في جواز تناوله نص او اجماع أو قياس جلي سواء كان في علم الله تعالى انه حلال كذلك او لا فانه انما تعبدنا بالظواهر لا بما غاب عنا علمه والحرام ما منع تناوله نص أو اجماع أو قياس جلي كتحريم الخمر والدخان الملحق به في القياس لاسكاره او يقال انه حرام بنص السنة لدخوله تحت قوله ﷺ وكل مسكر حرام فلا عبرة بمن حلله والشبهة هي ان يتجاذب الشيء اصلان اصل يحلله وأصل يحرمه ولا مرجح لواحد منهما فالواجب فيه التوقف .

قال نور الدين رحمه الله وتقسيم الرزق الى حلال وحرام وشبهة هو مذهب الجمهور مستدلين باحاديث رووها عن رسول الله ﷺ وذهب بعض الى ان الاشياء اما حلال واما حرام لا غير قال قال الشماخي رحمه الله وهو قول الربيع وظاهر قول جابر قال وللمشايخ في الريبة ثلاثة اجوبة اذا وقع في الريبة ولم يدخل عليها احدها يمسكها ولا يبالي والثاني يبيعها ويمسك مقدار ما انفق ويتصدق بالباقي والثالث يبيعها ويمسك جميع الثمن والله المقدر لكل واحد من انواع الرزق التي هي الحلال والحرام والشبهة اذ لا رازق سواه تعالى لكن لا ينبغي ان يقال الله رازق الحرام كما لا يقال انه خالق القذر لا لأنه لم يخلقه لكن لما فيه من ايهام التنقيص وكما لا يقال انه مفسد للاشياء الفاسدة وان كان في الحقيقة هو الذي فعل ذلك غير ان فعله بالنسبة اليه تعالى ليس بمفسدة بل هو حكمة خفيت علينا فكانت بالنسبة الينا مفسدة لعلمنا بظاهر المضرة وجهلنا بما فوق ذلك وذهبت المعتزلة الى انه تعالى لا يرزق الحرام بناء على ما مر من ان الرزق عندهم هو ما يملك وعلى قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين وكل منهما قد مر جوابه وقال ابن ابي نبهان ان هذه المسألة ليست من مسائل الدين التي يجب اعتقادها .

قال نور الدين رحمه الله لكن اذا رجعت الى قواعد المعتزلة رأيتهم ينفون رزق الحرام عن الله تعالى طلبا لتنزيهه عما لا يليق به في زعمهم قال فالمسئلة حينئذ دينية لانها يلزم عليها اثبات رازق غيره تعالى لوجود اكل المحرم وسوقه الى اكله وتقديره له وهذه كلها افعال لا تقوم الا من فاعل والفاعل على الحقيقة هو الرب عز وجل وهم ينفونها عنه فرجعت المسئلة قدرية والله اعلم .

باب في عذاب القبر

اعلم ان العلماء اختلفوا في ثبوت عذاب القبر فذهب جابر بن زيد والجمهور الى ثبوته لما ورد في الآيات والاحاديث الدالة على ذلك حتى قال في المعالم انها متواترة معنى فمن الآيات قوله تعالى ﴿والنار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب﴾ ومنها قوله تعالى ﴿سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب غليظ﴾ فانه ذكر انهم يعذبون ثلاث مرار فالاولى باقامة الحدود والثانية في القبر والثالثة بعد البعث كذا قيل ومنها قوله تعالى حكاية عن الكفار ﴿ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين﴾ فذكروا انهم اميتوا اثنتين كما انهم احيوا اثنتين وورد بان الحيوة الاولى هي الحياة الدنيوية والثانية الاخروية وان الاماتة الاولى هي عبارة عن عدمهم قبل الوجود والاماتة الثانية هي التي فارقوا بها الدنيا واما الاحاديث فمنها ما اخرجه ابن ابي شيبة وابن ماجة عن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (يسلط الله على الكافر في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة لو ان تنينا منها نفخ على الارض ما انبتت خضراء) .

قيل وحكمة هذا العدد انه كفر باسماء الله الحسنى وهو تسعة وتسعين والاحاديث في هذا المعنى كثيرة، تراجع من محلها واحتج النافون بقوله تعالى ﴿يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا﴾ قالوا لو كانوا معذبين في القبر ما سموه مرقدا واجيب بانهم سموه بذلك نظرا الى ما شاهدوا من هول الموقف حتى صار القبر بالنسبة اليه كالمرقد وبقوله تعالى ﴿يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة﴾ قالوا لو كانوا معذبين لاستطالوا المدة ولما اقسموا انهم لم يلبثوا الا ساعة واجيب عنه بانهم انما سموا تلك المدة ساعة بالنسبة الى ما كشف لهم من التأبيد الذي لا انقطاع له فمدة البرزخ بالاضافة الى ما بعدها من الابد اقل من ساعة .

باب الوعد والوعيد ، ذكر الموت والبعث والحساب

اعلم انه يجب على كل مكلف ان يعتقد ان كل حي ميت الا الله وقيل يكفيه ان يعتقد ان كل عاقل يموت والاول اصح لقوله تعالى ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾

والبهائم ذوات انفس ويجب عليه ان يعتقد ان كل شيء هالك الا وجهه والفناء شامل للموت ومطلق العدم بعد الوجود لانه اعدام فجميع الاشياء فانية حتى عجم الذنب وهو شيء مثل حبة الخردل اسفل الصلب عد العصعص كذا في الذهب الخالص وفي المصباح ان العجم هو العصعص وما ورد من حديث «كل ابن ادم يفنى الا عجم الذنب فمنه يركب» قال القطب الاستثناء منقطع اي لكن عجم الذنب منه يركب بعد اعادته وقال في معنى الحديث انه سبحانه يعيد الاعيان الفانية ويركبها عليه لحكمة لا لتعذر الاعادة الا بذلك والاشياء منها ما هو فان على الانقلاب الى دار أخرى وهم العقلاء ومنها ما هو فان على التلاشي والذهاب وهو ماعدا العقلاء من الحيوانات وغيرها من النباتات والجمادات فانها تحشر وهو مذهب ابن عباس والجمهور على ان كل حي محشور لقوله تعالى ﴿وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه﴾ الى قوله تعالى ﴿ثم الى ربهم يحشرون﴾ لكن ما عدا العقلاء وعلى التلاشي والذهاب واختلفوا ايضا في اولاد المشركين فمنهم من ذهب الى ان فنائهم على الانقلاب وهو المذهب ومنهم من ذهب الى ان فنائهم على التلاشي كسائر الحيوانات .

والحق الاول لقوله تعالى ﴿واذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾ ويجب على كل مكلف ان يعتقد ان البعث حق وان الحساب حق والدليل عليهما قوله تعالى ﴿زعم الذين كفروا ان لن تبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبئن بما عملتم﴾ وامثالها من الآيات فالموت مفارقة الروح للجسد وعرفه بعضهم بأنه انقطاع الحياة والبعث رد الروح الى الجسد تعاد الارواح واجسادها التي كانت في الدنيا خلافا لمن زعم من الكفار انها تعاد في اجسام هي مثل الاجسام الأول لا عينها ولمن قال ان الارواح هي المعادة لا الاجسام والحكمة في بعث غير العقلاء هي الاقتصاص لها ممن ظلمها كما يرشد الى ذلك بعض الاحاديث النبوية واختلف العلماء في بيان الروح وتعيين ما هيتها فمنهم من ذهب مذهب الوقوف عنها قائلا ان الله تعالى لم يخبر نبيه عن ما هيتها فالوقوف بنا احق وقال الجنيد الروح شيء استأثر الله بعلمه فلم يطلع عليه احد من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنها باكثر من انها موجودة وخاض آخرون في بيانها متأولين للامر بالكف عن بيانها في قوله تعالى ﴿قل الروح من امر ربي﴾ قائلين انه عليه الصلوة

والسلام امر ان يقول هكذا ليوافق ما في التوراة فتكون تلك الموافقة آية لنبوته وذلك ان اليهود امروا قريشا ان يسألوه عن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح وقالوا لهم ان اجاب عنها كلها أو وقف عنها فليس بنبي وان اجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي فاجاب عن الاولتين وابهم امر الروح لانه مبهم في التوراة قيل والصحيح انه لم يمت ﷺ الا واطلعه الله على ما ابهم عليه من امر الروح مما يمكن اطلاعه عليه لا على جميع معلوماته تعالى لان علم البشر بجميعها محال واختلف هؤلاء الخائضون في بيانها فقال بعض ان الروح هي الدم واستدلوا بأنه لا يفقد من الميت الا الدم .

قال نور الدين ويرد عليهم بانه قد يذهب بعض الدم بجرح ونحوه فيلزم نقصان الروح بحسب نقصان ذلك الدم وهو باطل وقال بعض وهو المروي عن اصحاب مالك ان الروح هي جسم ذو صورة كصورة الجسد في الشكل والهيئة قال الباجوري نقل اصبغ عن ابي القاسم عن عبدالرحيم بن خالد قال الروح ذو جسم ويدين ورجلين وعينين ورأس تسل من الجسد سلا وروى النووي عن امام الحرمين وصححه انها جسم لطيف شفاف ومشتبك بالجسم كاشتباك الماء بالعود الاخضر فتكون سارية في جميع البدن ، قال نور الدين وكل هذه الاقوال باطلة لاستحالة حلول جسمين في مكان واحد فالتوقف اولى واختلفوا ايضا في محلها على اقوال فقيل البطن وقيل القلب وقيل مكان قريب من القلب ولا دليل على شيء من هذا كله واما ما بعد الموت فارواح السعداء بافنية القبور على الصحيح وقيل عند آدم في سماء الدنيا لكن لا دائما فلا ينافي انها تسرح حيث شاءت واما ارواح الكفار ففي سجين في الارض السابعة السفلى محبوسة وقيل ارواح السعداء بالجابية في الشام وقيل ببئر زمزم وارواح الكفار ببئر برهوت في حضرموت .

قال نور الدين ولا دليل قطعي على شيء من هذه الاقوال ايضا فالواجب التوقف وكل من مات وفارقت روحه جسده بأي سبب كان او بلا سبب فهو ميت بأجله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لكل اجل كتاب ، قال نور الدين هذا مذهبنا ومذهب جمهور الاشعرية قال وزعم الكعبي وهو احد شيوخ

المعتزلة ان للمقتول اجلين احدهما اجل القتل والاخر اجل الموت وانه لو لم يقتل لبقي الى الاجل الاخر الذي هو الموت وزعم بعضهم ان القاتل قطع على المقتول اجله وانه لو اخر لبقي الى اجله الذي يموت فيه والفرق بين القولين ان الأول اثبت للمقتول اجلين والثاني لم يثبت له الا اجلا واحدا وقد قطعه عليه القاتل فمات في غير اجله واحتج الجميع بحجتين احدهما ان القاتل لو لم يكن له تأثير في موت المقتول لما استحق العقاب اذا كان المقتول مظلوما ولما لزمه الدية والثانية بما ورد من الاحاديث ان بعض الطاعات تزيد في العمر فاما الاولى فاجاب عنها ابن ابي نبهان حيث قال واما ما اعتقده المعتزليون من أنه لو لم ينقص ذلك من عمره لم يكن مستحقا بفعله العقاب لان كل من قتل نفسا ظلما متعمدا فجزاؤه جهنم حكما من الله تعالى فقد يمكن ان يوافق قتل هذا وفاء اجله على زعمهم فلا يكون عليه عقاب وذلك من علم الغيب وحكم الله تعالى على العموم .

قال نور الدين وقد تواترت الاحاديث في صحة عذاب القبر قال لكن وجوب تصديق ما ذكر من التواتر انما هو متوقف على من بلغه ذلك اما في زماننا فقد تعذر ادراك التواتر من غيره وصارت الاخبار كلها بمنزلة الاحاد لانقطاع الرواة الا ما اجمعت عليه الامة ان هذا متواترا او انه عن رسول الله ﷺ فحينئذ يجب تصديق الاجماع والقطع بصدق الخبر قال صاحب المرأة المعتبر في تصحيح الاخبار وفي كونها تواترا واحادا هو ما عليه السلف في الثلاثة القرون فما تواتر هنالك فهو متواترا وما لا فلا لكن كونه متواترا في تلك القرون لا يوجب القطع به على من في زماننا لان كلا متعبد بعلمه ثم ان رواية انه متواتر في تلك القرون لا تكون غالبا الا آحادية فينقلب التواتر آحاديا فيكون مظنون الصدق والعقائد لا تنبني على ظن فلذا صح الخلاف في عذاب القبر وقال النافون لعذاب القبر ان تعذيب الميت خارج عن المعقول فلو قدرنا امكانه في القبر لاعادة الروح فيه فلا يمكن ذلك في كل ميت فانا نشاهد من قتل فصلب بعد القتل مدة طويلة حتى تفنى اجزاؤه فلا نرى انها حدثت حياة يدرك بها العذاب وكذلك من اكلته السباع إو احرق بالنار او ذري في الرياح فانا نعلم ضرورة ان اجزاءه تفرقت وحياته مع تفرق اجزاءه تعذرت واجيب عن الاول بانه يحتمل ان

يخلق فيه حياة لا ندركها نحن وعن الثاني انه مبني على انه يشترط في الحياة وجود البنية بتمامها ونحن لا نقول به لامكان ان يخلق الله لكل جزء انفرد حياة يحس به الم العذاب والله اعلم .

باب الحساب والجنة والنار

الحساب لغة العدد وفي الاصطلاح هو تمييز العمل خيرا وشرا اي تبيين عمل الخير لصاحبه وتبيين المقبول منه والمردود وتبيين مقدار ثوابه وتبيين عمل الشر لصاحبه وتبيين انه مردود عليه وتبيين مقدار عقابه ، قال نور الدين وعرفه بعضهم بانه توقيف الله الناس على اعمالهم خيرا كانت او شرا قولا كانت او فعلا تفصيلا بعد اخذهم كتبها قال قال الباجوري وقد اختلف في المراد بتوقيف الله الناس على اعمالهم فقيل المراد به ان يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب اعمالهم فيها سيآتهم وحسناتهم فيقول هذه سيآتكم وقد تجاوزت عنها وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم وقيل المراد به ان يخلق الله في قلوبهم علوما ضرورية بمقادير اعمالهم من الثواب والعقاب والقول الأول نقل عن ابن عباس .

قال نور الدين وهو محتمل للايقاف بين يدي ملك من ملائكته يحاسبهم او بين قدرته ونعمته وما جاء به الكتاب من قوله تعالى ﴿يوم نختم على افواههم.وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون﴾ دليل على ان الحساب غير مقصور على نفس التبيين فقط بل معه مكالمة ومخاطبة وشهادة فيحمل على ان المحاسب للخلق هو خلق من خلق الله تعالى خلقه لذلك وجعل له قدرة على محاسبة الخلق كلهم الا من استثني ويحتمل ان يخلق الله لهم صوتا يسمعونه يكلمهم به فيسألهم عن اعمالهم فيحاسب هذا حسابا عسيرا وهذا سرا وهذا جهرا وفائدة الحساب بيان مراتب الكمال والنقصان فيعلم المؤمن ما كتب له وما محي عنه فيشكر ويرى الفاسق ما اثبت عليه فيفتضح .

قال نور الدين رحمه الله وفي القواعد ان الناس بالنسبة الى الحساب ثلاثة اقسام قسم يحاسب وهم الموفون من المؤمنين وقسم يدخلون النار بغير حساب وهم

المشركون ، قال نور الدين وقد ظهر لي خلاف هذا القول بظاهر قوله تعالى ﴿زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم﴾ قال فهذا صريح بان منكري البعث ينبئون باعمالهم وقوله تعالى ﴿وقفوهم انهم مسئولون﴾ وفي السنة عن ﷺ «يدخل الجنة من امتي سبعون الفا ليس عليهم حساب فقيل له هلا استزدت ربك فقال استزدت فزاد لي مع كل واحد من السبعين الفا سبعين الفا فقيل له هلا استزدت ربك فقال استزدته فزادني ثلاث حثيات بيده الكريمة اي برحمته والثلاث الحثيات ثلاث دفعات قال القطب وحيث ورد نفي الحساب عن المؤمن فالمراد نفي المناقشة بعد ان قال ولا يسئل نبي او مشرك عن عمله شيئا فشيئا وقيل يسئل المشرك ثم قال بعد ذلك هذا تحقيق المقام فدع ما سواه والجنة دار الثواب فيجب اعتقاد وجودها في الآخرة وانها غير فانية وان اهلها غير منتقلين عنها بفناء ونحوه وان لهم فيها ما تشتهي انفسهم وتلذ اعينهم

والنار دار العذاب في الآخرة فيجب اعتقاد وجودها هنالك وأن أهلها العصاة أهل الكبائر الذين لم يتوبوا منها أهلها وأنها لاتغني وأن أهلها مخلدون فيها فمن دخلها لايخرج منها والجنان ثمان والنيران سبع أعلاها جهنم وتحتها لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية وباب كل من داخل الأخرى على الاستواء وبين أعلاها وأسفلها خمس أو سبعمائة سنة وحرها هواء محرق ولا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتخذة آلهة من دون الله تعالى والشياطين أيضا وهذه النار التي في الدنيا ماأخرجها الله عز وجل للناس من جهنم حتى غسلت في البحر مرتين ولولا ذلك لم يحصل الانتفاع بها لأحد من شدة حرها وكفى بها زاجرا عن عصيان الله تعالى الموجه اليها واختلفت الأمة في وجود الجنة والنار الآن فذهب جمهورنا والأشاعرة وبعض المعتزلة الى أنهما موجودان الآن واستدلوا بقصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة واخراجهما منها بالزلة . قال نور الدين وهذا دليل لايمكن الجواب عنه لنص محكم الكتاب به ولتواتره ضرورة حتى عند من جحد النبوة .

قال نور الدين والقول بأن الجنة التي كانا فيها غير الجنة الموعود بها في الآخرة تحكم من قائله إذ لادليل عليه والأخبار الصحيحة سالكة هذا المسلك فان كثيرا منها

مايدل على وجودهما الآن . وذهب جمهور المعتزلة وبعض أصحابنا كأبي المونر وأبي سهل وابن أبي نبهان الى أنهما غير مخلوقتين الآن . وإنما يخلقان يوم الجزاء واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ في حق الجنة أكلها دائم ﴾ بمعنى مأكولها دائم أي لاينقطع مع قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ قالوا فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لزم فناؤها وهلاكها فلا تكون دائمة والنار مثلها إذ لا قائل بالفرق وأجيب عنه بأن دوام مأكولها إنما هو على سبيل البدل بمعنى أنه اذا فني واحد جيء بآخر أي لايتصور دوام مأكول واحد بعينه أو نقول أن كون ذاتيهما قابلتين للفناء كاف في كونهما فانيتين فان ما أمكن فيه الفناء لذاته فان على الحقيقة ورفع الفناء عنه فعلا لعارض عرض عليه من خارج لايدفع ذلك الامكان الذاتي والوقوف عن تبيين محل الجنة والنار بعينه أنه في مكان كذا أولى لأنه محتاج الى دليل ولا دليل يدل على ذلك وبعض العلماء القائلين بوجود الجنة والنار أخذوا في تعيين محلهما . فقال جمهورهم أن الجنة فوق السماء السابعة عند سدرة المنتهى . وأن النار تحت الأرض السفلى والحق التوقف كما أسلفنا والكتب التي ذكرها الله في كتابه العزيز وعلى لسان نبيه الكريم في قوله : ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه ﴾ فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه الى قوله تعالى : ﴿ وأما من أوتي كتابه بشماله ﴾ ونحوها من الآيات كقوله : ﴿ ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ﴾ هى صحف حاوية لأعمال العباد خيرها وشرها عبر بها عن علم المرء عمله بدليل قوله تعالى : ﴿ يلقاه منشورا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ واذا الصحف نشرت ﴾ فلا يصح تأويلها بالمعاني الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج والايمان بوجودها في الخارج واجب ولا يلزمنا تعيين الصحف ماهي بل يكفي الايمان بها اجمالا كما ذكرها الله عز وجل وفي الحديث مامن مؤمن إلا وله كل يوم صحيفة فاذا طويت وليس فيها استغفار طويت وهي سوداء مظلمة واذا طويت وفيها استغفار طويت ولها نور يتلألأ .

قال الباجوري الأنبياء لايأخذون صحفا وكذا الملائكة لعصمتهم ومن يدخل الجنة بغير حساب . وقد ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطى صحيفة عنق صاحبها .

قال نور الدين يجب الايمان بأن المؤمن يؤتى كتابه بيمينه وأن الفاسق يؤتى كتابه بشماله أو من وراء ظهره لأنه ثبت بنص الكتاب والحوض لسيد المرسلين ﷺ

في الآخرة حق وردت به الأحاديث المتواترة قاله بعض .

قال نور الدين وقد نقلتها الأمة بالقبول ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا . وقد ورد تحديده بجهات مختلفة . ففي رواية لأحمد أن الحوض كما بين عدن وعمان وذلك نحو شهر . وفي رواية للصحيحين مابين صنعاء والمدينة وذلك نحو شهرين . وفي رواية مابين مكة وايلة وذلك نحو شهر ولا تنافي من حيث تقدير المسافة بنحو شهر في بعض الروايات وبنحو شهرين في بعض آخر لأن الله سبحانه وتعالى تفضل عليه باتساعه شيئا فشيئا فاخبر ﷺ بالمسافة القصيرة أولا ثم أخبر بالمسافة الطويلة والاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة .

قال نور الدين وهذه المسئلة مما يسع جهله لمن لم يبلغه تواتر الاخبار ويجوز التصديق بخبر الواحد فيها لأنها من زيادة الفضائل لنبينا عليه الصلاة والسلام . ويرد الحوض من أمة محمد ﷺ من أوفى بعهده فمن جاء موفيا ورد الحوض ودخل الجنة بفضل الله تعالى ومن لا فلا لما روى عنه عليه الصلوٰة والسلام ترد عليّ أمتي الحوض وأنا أذود الناس عنه كما يذود الرجل ابل الرجل عن ابله فقال رجل يانبي الله تعرفنا قال نعم لكم سيما ليست لأحد غيركم تردون علي غرا محجلين من أثر الوضوء وليصدن عني طائفة منكم فلا يصلون اليّ فأقول يارب هؤلاء من أصحابي فيجيبني مالك فيقول وهل تدري ماأحدثوا بعدك الحديث .

وفي رواية عنه عليه الصلوٰة والسلام إني لأكثر الأنبياء تبعا يوم القيٰمة فبينما أنا قائم على الحوض اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى أين فقال الى النار والله فقلت ماشأنهم فقال انهم ارتدوا على أدبارهم القهقري ثم اذا زمرة أخرى حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال لهم هلم قلت الى أين قال الى النار والله قلت ماشأنهم فقال انهم ارتدوا على أدبارهم فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم يعني أن الناجي منهم قليل كضالة النعم بالنسبة الى جملتها . وقد ور[د] أن لكل نبي حوضا ترده أمته وأنهم يتباهون أيهم أكثر تبعا وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا والله أعلم .

باب الميزان والصراط

قال نور الدين رحمه الله أعلم أنه ورد ذكر الوزن والميزان في الكتاب والسنة فقالى تعالى : ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾ وقال ﴿ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون . ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون ﴾ وقال ﴿ والوزن يومئذ الحق ﴾ واختلفت الأمة في تأويله فذهب أصحابنا وجمهور المعتزلة الى أنه عبارة عن ثبوت السعادة لقوم والشقاوة لآخرين على سبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبّه ثبوت العمل الصالح بثقل الموازين والعمل السيء بخفتها على وجه لايظلم فيه أحد شيئا . وذهبت الأشاعرة الى أن الميزان قصبة عمود وكفتان كل واحدة منهما أوسع من طباق السموات والأرض وجبريل آخذ بعموده ناظر الى لسانه وميكائيل آمين عليه ومحله عندهم بعد الحساب . ثم اضطربت أقوالهم في الموزون فقال بعضهم هي الكتب وقيل هي أجسام حسنة وقبيحة . وذهب آخرون الى أن الموزون هى أنوار وظلمات وقيل الموزون العامل بنفسه وكلها أقوال مردودة .

قال نور الدين رحمه الله وبالجملة فهذه المسئلة ليست من المسائل الدينية التي لايجوز الخلاف فيها . أما الصراط المذكور في قوله تعالى : ﴿ أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أمن يمشي سريا على صراط مستقيم ﴾ وفي الروايات المروية عنه ﷺ كالمروية عن ابن مسعود . قال يوضع الصراط على سراء جهنم مثل حد السيف المرهف مدحضة مزلة عليه كلاليب من نار يختطف بها فمشرك يهوي فيها ومصروع ومنهم من يمر كالبرق فلا ينشب ذلك أن ينجو ثم كالريح فلا ينشب ذلك أن ينجو ثم كجري الفرس ثم كسعي الرجل ثم كرمي الرجل ثم كمشي الرجل ثم يكون آخرهم إنسانا رجل قد لوحته النار ولقي فيها شرا ثم يدخله الله الجنة بفضله وكرمه ورحمته . فهو عبارة عن الحق المشروع وذكر أصناف السالكين فيه تمثيل لرتب المكلفين كما صرح به الغزالي في المضنون به على غير أهله وبين هنالك أن مابين الحق والباطل أحد من السيف وأدق من الشعرة فالأشياء إما حق وإما باطل وذهبت الأشعرية الى أن الصراط جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون حتى الكفار وفيه طريقان : يمين . وشمال . فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين . وأهل الشقاوة يسلك

بهم ذات الشمال وفيه طاقات كل طاقة تنفذ الى طاقة من طبقات جهنم وطوله ثلاثة آلاف سـنة : ألف صعود . وألف هبوط . وألف استواء .

قال نور الدين وهذا كله ممكن وليست المسئلة من باب الدين فقد ذهب الى مثل ماذهبوا إليه بعض أصحابنا منهم الشيخ هود بن محكم . وأبو القاسم البرادي . والشيخ اسماعيل في القناطر وقطب الأئمة في الهيمان وجامع الشمل والله أعلم .

بـاب الشفــــــاعـة

الشفاعة لغـة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير من الغير للغير وشرعا طلب تعجيل دخول الجنة أو زيادة درجة فيها من الرب عز وجل لعباده المؤمنين فتكون للأنبياء وغيرهم ويختص نبينا عليه الصلوٰة والسلام منها بخصلة هى تقدمه إليها قبل كل شافع فلا يفتح بابها إلا له ثم من بعده يشفع من شاء الله أن يشفع قيل وهو المقام المحمود الذي في قوله تعالى : ﴿ عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا ﴾ أى يحمدك فيه الأولون والآخرون حيث لم يجدوا قبلك شافعا والشفاعة لاتكون إلا لمن جانب المحرمات وأدى الواجبات فلا شفاعة لغيره من الأشقيا لقوله تعالى : ﴿ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ﴾ وقوله ﴿ واتقوا يوما لاتجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ﴾ وقوله ﴿ فما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ﴾ وهذه الآيات عامة كما رأيت ففي الأولى تصريح بأن الشفاعة مقصورة على من ارتضاه الله . وفي الثالثة دليل على نفيها عن الظالم وهو اسم لكل من ظلم نفسه أو ظلم غيره فلا تخص المشركين كما زعموا فانها وإن كان سبب نزولها خاصا فيهم فلا عبرة بخصوص السبب مع عموم اللفظ .

قال نور الدين ويعضد هذه الآيات ماسيأتي من الأدلة القاطعة في تخليد أهل الكبائر فإنهم متى ثبت تخليدهم في النار بالقطعيات الآتية إنتفت عنهم الشفاعة في الموقف ضرورة ، فإن من ثبتت له الشفاعة في دخول الجنة لايدخل النار فضلا من أن

يخلد فيها ، قال وخالفت الأشاعرة فأثبتوا الشفاعة لأهل الكبائر تعويلا على حديث رووه (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) قال ويجاب بوجوه أحدها أنه خبر واحد لايعارض القطعي وثانيها أنه لو لم يعارض قطعيا لما أوجب العلم وثالثها أنه عارضته رواية مثله ونصها (لاتنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي) فهذه بتلك على أن هذه قد عضدها الكتاب وتلك قد خالفته فوجب ، أما القول بوضع تلك الرواية كما ذهب اليه المحقق الخليلي قائلا أنه لو كانت الشفاعة لأهل الكبائر لتقرب اليه المتقربون بالكبائر ،وأما القول بأنها معلقة بشرط دل عليه الكتاب وهو ما اذا تابوا فإن من فعل كبيرة وتاب منها كان مستحقا لأن يشفع له غيره ولايلزم من هذا تخصيص الشفاعة بمن أتى الكبيرة ثم تاب منها دون من أوفى في طول عمره لتغليب من عصى فتاب على من لم يعص قط والفائدة في تخصيصهم بالذكر دفع اياسهم من رحمة الله وتسهيل الطريق لهم ﴿ قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله﴾ وحكم من قال بثبوت الشفاعة لأهل الكبائر أنه كافر كفر نعمة اذا كان متأولاً وإن قال ذلك بغير تأول للكتاب فهو مشرك لأن قوله مصادم للكتاب العزيز وذلك أن إجتماع الآيات الدالة على نفي الشفاعة عن الظالم وقصرها على المرضي مع الآيات الدالة على تعذيب أهل الكبائر قاطعة على نفي الشفاعة لأهل الكبائر فمن أثبتها لهم من غير تأويل كان رادا لهذه القواطع والراد لشيء من الكتاب مشرك ، روى جابر بن زيد رضي الله عنه أنه لما نزلت ﴿ وأنذر عشيرتك الأقربين ﴾ جعل رسول الله ﷺ يتفخذ أفخاذ قريش فخذا فخذا حتى اتى على بني عبدالمطلب فقال (يابني عبد المطلب إن الله أمرني أن أنذركم ألا وإني لاأغني عنكم من الله شيئا ألا وإن أوليائي منكم المتقون ، ألا لأعرفن ماجاء الناس غدا بالدين وجئتم بالدنيا تحملونها على رقابكم ، يافاطمة بنت محمد وياصفية عمة محمد إشتريا أنفسكما من الله فإني لاأغني عنكما من الله شيئا) والله أعلم.

باب الخلود في الجنة

قال نور الدين رحمه الله الناس في الخلود على مذاهب ، أحدها وهو قول الأشعرية أن أهل الشرك مخلدون في النار وأهل الكبائر مما عدا الشرك إما أن يعفا عنهم

فلا يدخلونها وإما أن يعذبوا بقدر أعمالهم ثم يخرجون منها ، الثاني أن أهل النار مشركهم وفاسقهم غير مخلدين فيها ونسب هذا الى طائفة خرجت عن الاسلام ، المذهب الثالث أن أهل الكبائر غير معذبين قطعا وإنما العذاب لأهل الشرك خاصة ونسب هذا الى مقاتل وبعض المفسرين ، المذهب الرابع أن الجنة والنار فانيتان بعد دخول أهل كل واحدة منهما فيها ونسب هذا القول الى جهم بن صفوان ، المذهب الخامس وهو مذهب أهل الاستقامة والمعتزلة أن أهل الكبائر من معاصي الله كانوا مشركين أوفاسقين مخلدون في النار دائما وأهل الطاعة مخلدون في الجنة دائما لكن أهل الاستقامة يقولون أن التعذيب بعدل الله والثواب بفضله والمعتزلة يقولون بوجوب ذلك عليه تعالى عن ذلك بناء على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين ، وقد تقدم الجواب عنه فها نحن نشرع الآن في بيان مذهب أهل الاستقامة وبيان حكم من خالفهم في ذلك من أهل تلك المذاهب كلها ،فنقول إن من عصى بكبيرة ولم يتب منها حتى مات عليها فهو مخلد في النار دائما لقوله تعالى ﴿ ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا﴾.

قال نور الدين واعترض بإن المراد من عصى الله ورسوله في التوحيد وأجيب بأن اللفظ عام ولامخصص وبقوله تعلى﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فاؤلئك أصحاب النار هم فيها خالدون وإعترض بانا لانسلم أن صاحب الكبيرة أحاطت به خطيئته من كل جانب لأن له حسنات لايظلم اياها ويجاب بأنه أحبط حسناته بإصراره على الكبيرة فلم يظلم شيئا لأنه قد اخبر أنما يتقبل الله من المتقين ولاشك أن صاحب الكبيرة ليس بمتق فلم يتقبل الله شيئا من حسناته مع إصراره على الكبيرة ولاقبله إذا مات عليه وقوله تعالى ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها﴾ وإعترض بأن المراد من قتل مؤمنا على إيمانه ولايقتل مؤمنا على إيمانه الا مشرك ، ويجاب بأن سياق هذه الآية ينفي هذا التعليل لأنه ذكر اولا حكم قاتل المؤمن خطاء ثم ذكر حكم قاتله عمدا والمحكوم عليه في كلا الموضعين واحد وقوله تعالى﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين﴾ فلو كانوا يخرجون منها لزم أن يغيبوا عنها والفجور شامل للشرك وغيره

وإعترض بأن المراد بالفجار هنا الكاملون في الفجور كما في أولائكم الكفرة الفجرة ويجاب بأنه خلاف الظاهر من غير دليل وقوله ﴿والذين لايدعون مع الله الٰها آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما ،يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا الا من تاب﴾ ففي هذه الآية التصريح بأن قتل النفس المحرم قتلها بغير حق يوجب التخليد والزنا أيضا كذلك كما أن من يدعو مع الله الٰها آخر يخلد ويعترض عليه بوجهين أحدهما أنه قال ﴿ومن يفعل ذلك﴾ ولم يقل ومن يفعل شيئا من ذلك فظاهرها من فعل الشرك والقتل والزنا يخلد ويجاب بأنه قد أجمعت الأمة وأنتم معهم بأن الشرك بالله تعالى موجب للتخليد في النار وإعتراضهم هذا يبطل ذلك الاجماع لأنه يستلزم أن المشرك لايخلد الا إذا قتل النفس الحرام وزنا ، وإذا ثبت أن المشرك مخلد ولو لم يزني فما فائدة ذكر القتل والزنا في الآية الا ليبنى عليهما حكم التخليد كما أن الشرك لو إنفرد صاحبه مخلد كذلك القتل المحرم والزنا ، فلو إنفرد كل واحد منهما خلد فاعله في النار الا إن تاب وثانيهما لادليل لكم في الآية على التخليد الأبدي فلم لايجوز أن يطلق التخليد على طول المكث من غير تأبيد ويجاب بأن هذا خلاف الظاهر بغير دليل وأيضا فهذا التخليد المذكور شامل للمشرك أيضا فيلزم أن يكون تخليده أيضا غير أبدي ، وقد إجتمعت الأمة قبل ظهور المخالف وبعده على الأخذ بهذه النصوص القرآنية مع ما يعضدها من الأحاديث النبوية التي بلغت في تعدد طرقها مبلغ التواتر وإن لم يتواتر لفظها فالقدر الذي تواطت عليه متواتر وقد تلقتها الأمة كلها بالقبول كحديث من قتل نفسه بحديدة وأحاديث لايجد ريح الجنة ونحوها ، لكن تأولها بمن فعل ذلك مستحلا لفعله فيكون بإستحلاله ماحرم الله مشركا.

قال نور الدين وهذا التأويل صارف لتلك الأحاديث عن نصوصها وزائد فيها مالم يكن منها قال وليت شعري ماالذي حملهم على الدخول في هذا المضيق فإن خبر الخروج من النار إنما هو خبر آحاد لايعارض القطعيات ولايثبت به العلم في الأمور الاعتقاديات وربما وقع في رجاله جهالة والخبر المجهول رواية لايعمل به في الظنيات فضلا من أن يعول عليه في القطعيات.

وحكم من نفى العذاب عن الفاسق مطلقا وحكم من نفى عنه التخليد فهو كافر كفر نعمة ويدخل تحته من قال أن صاحب الكبيرة لايعذب بل يدخل الجنة مع السعداء وفيه إغراء بمعصية الله تعالى فان من علم أنه إن آتى الكبيرة لايعذب سارع في إتيانها وفيه ايضا تعطيل للحكم الشرعي وهو تحريم الكبيرة فان مالا يعاقب على فعله ليس بمحرم فأين هو من قوله تعالى ﴿ولاتقربوا الزنا إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾ وقوله ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا﴾ الآية وأمثالها.

قال نور الدين وإنما قلنا أن هذا كافر نعمة ولم نحكم بشركه مع ما خالف من تلك النصوص لأنه يتأولها بنحو قوله تعالى ﴿فأنذرتكم نارا تلظى لايصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾ قال فقد قصر الرب تعالى النار على من كذب وتولى والفاسق لم يكذب وجوابه أن هذا القصر إضافي لاحقيقي فإنه إنما قصرها على من كذب وتولى بالنظر الى إنقسام الناس يوم نزولها الى مكذب ومصدق ليفيد الترغيب فى التصديق والترهيب في التكذيب وجواب آخر أن قصر إصلاء النار إنما هو على الشقي وهو إسم شامل للمشرك والفاسق وما بعد الشقي فهو وصف له لم يتناوله القصر لكن فهم منه على سبيل مفهوم الصفة وقد عرفت أن مفهوم الصفة دليل ظني اختلف في وجوب العمل به فضلا من أن يثبت به العلم الاعتقادى وجواب آخر لأبي طاهران النار أبواب فالقصر انما هو لباب منها فلا ينافي تعذيبهم في باب آخر . واذا ثبتت هذه الاحتمالات قطعنا أن المراد بالآية غير ظاهرها لثبوت القاطع بخلافه وقوله تعالى : ﴿ انا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى ﴾ وجوابه ليس في الآية قصر العذاب على المكذب المتولي . وانما فيها اخبار عنه آنه معذب وخص بالذكر في الاية لاقتضاء المقام ذلك فانه في خطاب فرعون فلو قال أن العذاب على من كذب أو فعل كبيرة مع التصديق لم يناسب المقام .

أما القائلون بأن صاحب الكبيرة غير مخلد وأن عذب فانهم يقولون هو في مشيئة الله إن شاء غفر له وعفا عنه بلا تعذيب . وإن شاء شفع فيه من شاء . وإن شاء عذبه في ناره بقدر عمله أوالى ماشاء من المدة ثم يقطعون بخروجه منها ويتأولون في

ذلك آيات منها قوله تعالى : ﴿ لابثين فيها أحقابا ﴾ والأحقاب جمع حقب وهو ثمانون سنة وأكثر جمع القلة عشرة فتكون الثمانون عشر مرات وجوابه أن الآية في المشركين خاصة لقوله تعالى : ﴿ انهم كانوا لايرجون حسابا وكذبوا بآياتنا ﴾ كذابا فيلزمكم عدم تخليد أهل الشرك وأنتم لاتقولون به والكتاب يرده فوجب حمل الأحقاب على عدم الغاية أي مدة غير متناهية ومنها قوله تعالى :﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾ قالوا فالآية دالة على أن من عمل خيراً رآه ومن عمل شراًرآه . قلنا إن حملتموها على ظاهرها لم تقد إلا العلم بعملهم لا الجزاء عليه فالله عز وجل يرى الكافر عمله لا لينتفع به بل ليكون حسرة عليه كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وماهم بخارجين من النار وإن حملتموها على رؤية جزاء الأعمال وجب دخول المشرك فيه وأنتم لاتقولون به فان قيل أن المشرك خرج بدليل آخر دل على احباط عمله قلنا وكذلك الفاسق دل الدليل على أن عمله غير مقبول إنما يتقبل الله من المتقين فوجب حمل الروية في الآية على العلم بالأعمال لا على وجود جزائها ومنها قوله تعالى : ﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها . ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا بمثلها ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ وما ربك بظلام للعبيد لا أضيع عمل عامل منكم ﴾ وجوابه أن الحسنة المضاعفة هى حسنة المؤمن لقوله تعالى : ﴿ من جاء بالحسنة فله خير منها ﴾ وهم من فزع يومئذ آمنون ولاشك أنه لا يأمن من فزع ذلك اليوم إلا المؤمن ومن لم تقبل حسناته لفسقه فهو الظالم لنفسه والمضيع لعمله فلم يظلمه الله ولم يضيع عمله ومنها قوله ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ قل ياعبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا ﴾ قالوا ففي هذه الآية دليل على أن جميع الذنوب مغفورة ثم أخرج من جميعها الشرك بقوله ﴿ لا يغفر أن يشرك به ﴾ فبقي ما عدا الشرك من الكبائر في المشيئة لقوله ﴿ ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ﴾ قلنا أن في الآية الثانية غفران الذنوب كلها . فاخرج الشرك على زعمكم فوجب أن تقولوا أن ماعدا الشرك مغفور فصاحب الكبيرة مغفور له قطعا فينتقض مذهبكم ولا ينفعكم قولكم لمن يشاء فانه قد علق بالمشيئة أشياء قطعتم بثبوتها فقد قال تعالى :﴿ ويعذب المنافقين إن

شاء أو يتوب عليهم ﴾ وأنتم تخصون اسم المنافق بمن أخفى الشرك وأظهر الاسلام وجزمتم بتخليدهم وتعذيبهم في النار وقال تعالى : ﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ وقد قطعتم بتعذيب اليهود والنصارى وتخليدهم فما بالكم لا تعلقـــون تعــذيبهم عـلى المشيئــة فان قيل أن الله قد أخبرنا بقوله إن الله لايغفر أن يشرك به إن المشركين لايغفر لهم فبقي من عداهم في المشيئة قلنا إن أردتم بالشرك الشرك اللغوي فلا يشمل جميع اليهود والنصارى فان منهم الموحد لغـة والقرآن نزل على لغة العرب لا على الاصطلاح الثاني وإن قلتم أن اسم الشرك وضعه الشرع لكل من أشرك أو كذّب رسولًا أو أنكر كتابا والآية على هذا الوضع فخرج اليهود والنصارى من المشركين مع من خرج .

قلنا وكذلك أيضا الفاسق قد خص بآت أُخر تدل على القطع بتعذيبه كما في آكل مال اليتيم ظلما وقاتل المؤمن عمدا ونحوهما . فظهر أن المغفور له هو التائب وهو الذي شاء الله أن يغفر له لخروج المشركين بأدلة وأهل الكبائر بأدلة أخرى فان قيل أن المشرك والفاسق مغفور لهما بالتوبة أيضا فما فائدة قوله تعالى :﴿ ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ﴾ قلنا فائدته التنبيه على أن ليس كل تائب مقبولة توبته وإنما يقبل الله توبة من يشاء فيغفر له فان قيل وعد الغفران بوجود التوبة فمهما وجدت وجب قبولها لأن وعده الحق قلنا نعم إن وعده حق وإن التوبة النصوح مقبولة عنده لابوجوب عليه بل بتفضل منه لكن للتوبة المقبولة شروط فمن شاء أن يغفر له وفقه على تلك الشروط فوفى بها فهذه فائدة التعليق بالمشيئة لا ما زعمتموه ، وأما فائدة الاطلاق في نفي غفران الشرك في الآية مع أنه مغفور بالتوبة في آيات أخر فهي لتعظيم كبيرة الشرك على كبائر الفسق وتهويل شأنه حتى ينفر عنه السامع فلا تحوم حول حماه ومنها قوله تعالى في أهل النار ﴿وأما الذين شقوا ففى النار خالدين فيها مادامت السموات والأرض الا ماشاء ربك﴾ قالوا فالاستثناء في الآية دليل على أن الخلود غير أبدي وإلا فما معناه ، أجيب بأنه لادلالة في الاستثناء على الخروج منها فإنه يصح أن تكون المدة المستثناه هي ما بين خروج أرواحهم الى وقت دخولهم فيها ، كما نقول نقعد غدا

كلها مع زيد الا مدة نصنع فيها كذا فيصح أن تكون تلك المدة المستثناه قبل القعود مع زيد وذلك أن الله أوعد الاشقياء بالخلود في النار في الدار الآخرة وأن من مات فقد حضرت آخرته وقامت قيامته بناء على القول بأنه ليس بين الدنيا والآخرة مدة فصح إستثناأهم من وقت ماقبل الدخول ويحتمل أن يكون الاستثناء لوقت أراد الله فيه تعذيبهم بغير النار ، كالزمهرير وهو واد في النار اذا أدخل فيه الشقي استغاث منه الي النار ، وفائدة إدخالهم فيه تنويع عذابهم فهـــم خالدون فيها بالنظر الى أنه واد فيها وجزؤ منها ، ومخرجون منها بالنظر الى أن نوع عذابه يخالف نوع عذابها ، وأيضا فلو قيل أن الاستثناء دال على خروجهم منها للزم عدم تخليد الفاسق والمشرك فإن إسم الشقي شامل لهم والاستثناء وارد على خلودهم جميعا وايضا فهذا الاستثناء بعينه جاء في تخليد السعداء فيلزمكم ايضا عدم تخليدهم في الجنة ، وحكم من قال بعدم خلود أهل الكبائر في النار ومن قال أنهم غير معذبين أصلا أنه كافر كفر نعمة لتعلقه بظواهر هذه الآيات.

قال نور الدين رحمه الله وللقائلين بعدم الخلود اعاجيب منها ، قالوا إن العصاة اذا دخلوا النار يموتون بعد الدخول بساعة علم الله مقدارها ، قال ثم اختلفوا في كيفية الموت فقال بعضهم انهم يفقدون ألم العذاب ولايحسون بشيئ أصلا حتى يخرجوا منها ،واختار آخرون أنهم يموتون موتا حقيقيا بزهق أرواحهم ﴿قل هل عندكم من سلطان بهذا أم تقولون على الله مالاتعلمون ﴾ ولهم حديث يطول ذكره ويشهد الكتاب برده فلا حاجة لذكره هنا على أنه آحادي الاسناد فعلى تقدير صحته لايثبت به الاعتقاد فكيف لهؤلاء أن يعولوا عليه دينا وأن يجعلوه علما يقينا ﴿قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾.

وورد الفرق بين منازل أهل النار في العذاب فمن ذلك ماروي عنه ﷺ أنه كان يقول (أن أهون أهل النار عذابا رجل في إخمص قدميه جمرتان يغلي منهما دماغه كما يغلي المرجل بالقمقم ما يرى أن أحدا أشد منه عذابا وأنه لأهونهم عذابا ومنهم من هو في النار الى كعبيه مع أجزاء العذاب ومنهم من هو في النار الى ركبتيه مع أجزاء العذاب ومنهم من قد اغتمر) وفي رواية(أن أدنى أهل النار عذابا لرجل عليه نعلان

يغلي منهما دماغه مسامعه جمر وأضراسه جمر وأشفاره لهب النار وأن منهم من يغلي كحبات قليل في ماء كثير) ، وقال سويد بن غفلة اذا اراد الله أن يكسو أهل النار جعل للرجل منهم صندوقا على قدره من نار لاينبض منهم عرق الا وفيه مسمار من نار ثم تضرم فيه النار ثم يقفل بقفل من نار ثم يجعل ذلك الصندوق في صندوق من نار ثم يضرم بينهما نار ثم يقفل ثم يلقى أو يطرح في النار فذلك قوله تعالى ﴿من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فإذا يئس القوم فما هو الا الزفير والشهيق تشبه أصواتهم أصوات الحمير أولها شهيق وآخرها زفير ، نسأل الله العافية وللقائلين بأن النار فانية وأن أهل النار جميعا مشركهم وفاسقهم ينقطع تعذيبهم أدلة منها قوله ﷺ (حتى يضبع الجبار فيها قدمه فتقول قط قط أي كفاني) ورووا أنه ينبت فيها شجر الجرجير ، وعن عبدالله بن عمرو بن العاص ليأتين على النار يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابا.

قال نورالدين ولاتعلق لهم بالحديثين لأن قولها قط قط أي حسبي حسبي لايدل على إنقطاع عذابهم وإنما يدل على أن أهلها يكفونها ﴿يوم نقول لجهنم هل إمتلأت وتقول هل من مزيد﴾ ، وكذلك حديث إبن عمرو فإنه لايدل على أن عذابهم منقطع فعلى تقدير صحته فيحتمل أنهم أخرجوا الى الزمهرير لتنويع عذابهم واستدلوا ايضا بأدلة عقلية ، الأول أن القوة الجسمانية متناهية فلابد من فنائها والجواب منع تناهيها ، الثاني دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على شرط البنية وإعتدال المزاج ولانقول بدليل الحياة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا أويخلق في الحي قوة لاتخرب معها بنيته بالنار وحكم هؤلاء أنهم كافرون كفر نعمة ، قال نورالدين في حكم هذه الفرقة بأن يقال أنهم مشركون لأن تأويلهم هذا ليس بالتأويل القوي حتى يرفع عنهم حكم الشرك ، وللقائلين بأن السعداء والأشقياء جميعا يدخلون النار أدلة منها قوله تعالى ﴿وإن منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين إتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا ، قال نور الدين ولادليل لهم فيها لأن قوله وإن منكم خطاب لمنكري البعث لقوله تعالى ﴿ويقول الانسان اءذا مت لسوف أخرج حيا أو لايذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم

لنحضرنهم حول جهنم جثيا ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتيا ثم لنحن أعلم بالذين هم أولى بها صليا﴾ ثم قال على سبيل الالتفات ﴿وإن منكم الا واردها﴾ أي يامعشر منكري البعث ثم قال ثم ننجي الذين إتقوا والنجاة من الشيء لاتكون الاقبل الوقوع فيه ﴿فلما جاء امرنا نجينا هودا﴾ فلم يكن هودا ومن معه داخلين معهم في العذاب.

وأعلم أن أصحابنا جعلوا الخطاب في آية الورود عاما للمؤمنين والكافرين وفسروا الورود في حق الكافرين بالدخول وفي حق المؤمنين بالاشراف فيلزم عليه إطلاق الكلمة على معنيها الحقيقيين أن قلنا الورود مشترك بين الدخول والاشراف أوالحقيقي والمجازي أن قلنا بأنه حقيقة في احدهما فنلخص أن مذهبهم جواز ذلك وحكم هذه الفرقة أنهم كفار نعمة لان تأويلهم هذا مخالف لآيات الكتاب منها قوله تعالى ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون لايسمعون حسيسها﴾ ويعترض عليه من وجوه احدها ان الآية عامة مراد بها الخصوص فهي في ناس مخصوصين ويجاب بان الاصل عدم المخصص ولا يثبت التخصيص الا بدليل وليس في آية الورود دليل يخصص به وثانيها ان قوله اولئك عنها مبعدون يحتمل ان يكون الابعاد قبل الدخول فيها ويجاب بانه يلزم عليه ان يكون الابعاد غير حقيقي بل مجازي ولا يصح العدول به عن حقيقته الا بدليل او نقول ان الابعاد مطلق ولا يصح تقييده بوقت دون وقت الا بدليل وايضا فلو كانوا قربوا منها ثم بعدوا عنها يلزم ان يكونوا مقربين منها مبعدين عنها .

وثالثها ان الآية دلت على انهم لا يسمعون لها حسا ويجاب بانه كناية عن عدم قربهم اياها فيستلزم عدم دخولهم فيها ومنها قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وقوله ﴿وهم من فزع يومئذ آمنون﴾ فلو كانوا يدخلون النار لاحزنهم ذلك ولما آمنوا من فزع ذلك اليوم ويعترض عليه من وجهين احدهما انه يحتمل ان الموصوفين بذلك ناس مخصوصون من المؤمنين ويجاب بانه تخصيص بلا مخصص وثانيهما انه لا يستلزم دخولهم النار والحزن والخوف لامكان ان يخلق الله الا من قلوبهم ويرفع الحزن عنهم يجاب اما اولا فان رفع حزن من يرى انه معذب وخلق الا من في قلبه خلاف الظاهر

واما ثانيا فانه وان امكن ذلك فيحتاج ثبوته الى دليل وما من دليل ومنها قوله تعالى ﴿فريق في الجنة وفريق في السعير فلو دخلوها جميعا لزم بطلان هذا التقسيم لانهم يكونون فريقا واحدا ويعترض عليه بان محل التقسيم بعد خروجهم من النار ويجاب بانه دعوى تحتاج الى دليل .

قال نور الدين رحمه الله واعلم ان حكم كفر النعمة انما كان على هؤلاء لما ادى اليه مذهبهم من تعذيب المؤمنين كما زعم بعضهم ان هذه الامة لا يصلحون لسكون الجنة الا بعد تصفيتهم بالنار فتزيل الغش عنهم اما من زعم انهم يدخلونها وهي خامدة لا يسمعون لها حسا ولا يجدون منها الما ولا يعلمون اين هي ولا متى مروا عليها فلا يقضي لهم قولهم هذا اى تفسيق لانهم لم يخالفوا فيه قطعيا الاحتمال ان يؤول قوله تعالى ﴿اولئك عنها مبعدون﴾ اي عن عذابها وان كان محتاجا الى دليل اما القائلون بان الجنة والنار يفنيان بعد دخول اهل كل فيها ويفنى اهلهما فيبقى الله وحده فحكمهم انهم فاسقون لتأولهم نحو قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه وتأولهم الخلود في آيات الخلود بالمكث الطويل مثلا وتأولهم الأبد بالمبالغة في طول المكث مثلا قال نور الدين وقد ظهر لي بعد ذلك انهم مشركون لان شبهتهم هذه لا ترفع عنهم حكم الشرك لأن تأويلهم ليس بتأويل يقبل لابطاله تلك القواطع والله اعلم .

باب القضاء والقدر

يجب الايمان بالقضاء والقدر كما يجب الايمان بالرسل والملائكة والكتب واليوم الآخر عملا بقوله ﷺ لعبادة بن الصامت «انك لن تجد ولن تبلغ حقيقة الايمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره انه من الله تعالى» قال يا رسول الله وكيف لي ان اعلم خير القدر وشره قال تعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطاك لم يكن ليصيبك فان مت على غير ذلك دخلت النار وبقوله ﷺ وقد سئل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ولقائه واليوم الآخر وان تؤمن بالقدر خيره وشره انه من الله تعالى والقضاء بالقصر والمد اتمام الشيء قولا وفعلا والقدر بفتح الدال وسكونها هو ما

يقدره الله من القضاء والفرق بينهما في الاصطلاح هو ان القضاء عبارة عن ثبوت صور جميع الاشياء في العلم الاعلى على الوجه الكلي والقدر حصول صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ وقد يطلق القضاء على الشيء المقضي نفسه وهو الواقع في قوله عليه الصلوة والسلام اللهم اني اعوذ بك من جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الاعداء والرضى به لا يجب على هذا المعنى ولذلك استعاذ منه والواجب الرضى بالقضاء اي بحكم الله وتصرفه اما المقضي فلا الا اذا كان مطلوبا شرعا كالايمان ونحوه وقد ورد ان الله تعالى يقول ﴿من لم يرض بقضائي ولم يشكر نعمائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ الها سوائي﴾ والقدر مرضي لان التقدير فعل الله لا المقدر اذ يمكن ان يكون في تقدير القبيح حكمة بالغة وسر القدر هو ان يمتنع ان تظهر عين من الاعيان الا حسب ما يقتضيه استعدادها ولم يجوز لنا الشرع ان نمعن الفكر ونستقصيه في القدر لقوله ﷺ «لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة القدرية» وقوله ﷺ «المرجئة يهود هذه الامة والقدرية مجوسها» وقوله ﷺ «لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا قبلي» والمراد بالقدرية الخائضون في القدر والمتكلمون فيه بما لا يحل وهم صنفان صنف منهم انكروا ان تكون افعالهم خلق لله تعالى ونسبوا خلقها لانفسهم وهو مذهب المعتزلة بجميع فرقهم وصنف نفوا الكسب عنهم واضافوا جميع افعالهم الى الله عز وجل على سبيل الجبر منه لهم ورفع الاختيار عنهم وجعلوا انفسهم كالميت في يد المغسل وكالخيط في الهواء تقلبه الرياح لا يستطيع امتناعا وسيأتي بيان شبه الصنفين ورد قولهم عليهم وذهب اهل الاستقامة والاشعرية الى التوسط بين الحالين فقالوا ان افعالنا خلق لله عز وجل وهي لنا اكتساب فنثاب ونعاقب على اكتسابنا لا على خلق الله افعالنا بدليل قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ فالآية صريح في إثبات الكسب والاكتساب لها وهي مبطلة لمذهب الجبرية ولقوله تعالى وانه هو اضحك وابكى فالاية صريح على ان الله تعالى هو خالق الضحك والبكاء فيهم وهو فعل لهم وهذا مبطل لمذهب المعتزلة واعترض عليه بان اسناد الفعل اليه مجاز عقلي والمراد انه فاعل سبب الضحك والبكاء لا نفسهما والجواب ان الاصل عدم المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة من ارادة الحقيقة وليس هنا قرينة فاذا جمعت بين قوله انه هو أضحك وابكى

وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت حصل لك طريق اثبات خلق الافعال لله وكسبها للخلق .

وعن عكرمة عن ابن عباس ان سئل عن القدر فقال الناس فيه على ثلاث منازل من قال ان في الامر المشيئة الى العباد وان الاعمال مفوضة اليهم ولا قدر فقد ضاد الله في امره ومن اضاف الى الله شيئا مما ينزه عنه فقد افترى عظيما على الله عز وجل ورجل قال ان رحمت فبفضل الله فذلك الذي سلم له دينه ودنياه وإول من قرر لقواعد القول بقدرة العبد وخلقه الفعل وقرر هذا المذهب الفاسد واصل بن عطاء وقد تلمذ للحسن البصري ومكث في مجالسته عشرين سنة وقال ان الباري عادل حكيم لا يجوز ان يضاف اليه شين ولا ظلم ولا يجوز عليه ان يريد من العباد خلاف ما يإمرهم به ولا يجوز عليه ان يخلق للعباد شياً فتجازيهم عليه والعبد هو الفاعل للخير والشر والطاعة والمعصية والله سبحانه وتعالى مجازيه بفعله وقال ليس من الحكمة ان يكون الله سبحانه وتعالى يخلق الكفر للكافرين به وهو مبغض للكفر ومعاد للكافرين فيكون بذلك كمن اعان على شتم نفسه .

قال نور الدين وهذا مبني على جعل العقل حاكما على الشرع ولا يجوز عندهم ان يرد الشرع بخلافه وحاصل ما عول عليه ها هنا ثلاثة اشياء احدها انه لا يجوز ان يضاف الى الله شين ولا قبح لانه عدل ولا شك ان افعال المعاصي قبح وشين فلا تصح اضافتها اليه وجوابه ان القبح والشين في اكتسابها لا في خلقها وبيان ذلك ان القبح عندنا معشر الاباضية وعند من وافقنا على ذلك ما نهى عنه الشرع لا ما قبحه العقل فقط لأن الحسن والقبح شرعيان عندنا واما المعتزلة فعندهم انهما عقليان ، والثاني انه لا يجوز عليه تعالى ان يريد من العباد خلاف ما يأمرهم به فعنده ان الارادة لازمة للامر وجوابه ان المعاصي قد صدرت من فاعلها فاذا كان الله لم يرد صدورها منه فيكون مغلوبا حيث كان من المعاصي شيء لم يرد الله وقوعه فيكون مكرها مقهورا مغلوبا ومن كان كذلك فليس باله .

قال نور الدين وقد وقع هذا الجواب من ابي عبيدة رضي الله عنه لواصل روي ان واصلا كان يتمنى لقاء ابي عبيدة وكانا اعميين فقال قائد واصل هذا ابوعبيدة فقال

واصل لابي عبيدة انت الذي تقول ان الله يعذب على القدر فقال لا ولكني اقول ان الله يعذب على المقدور أنت الذي تزعم ان الله يعصى باستكراه فانقطع واصل ثم قيل له سألته فتخلص وسألك فوقفت فقال بنيت له بنيانا منذ ثلاثين سنة فهدمه وهو واقف والفرق بين القدر والمقدور في كلام ابي عبيدة ان القدر فعل الله والمقدور كسب العباد ، الثالث انه لا يجوز ان يخلق الله للعباد فعلا فيجازيهم عليه وحاصله انه لو كانت افعالنا خلقا لله تعالى لم يجز ان يجازينا عليها وجوابه ان الجزاء على اكتسابنا لها لا على خلقه اياها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم اولئك لهم نصيب مما كسبوا ونحوها من الآيات وبيانه ان للفعل جهتين جهة خلق اي ايجاد واختراع وهي لله تعالى وبها تعلقت قدرته وجهة كسب وهي للعبد وبها تعلقت قدرته وليس فيما يفعله الحكيم قبح وانما القبح في افعالنا اذا خالفت اوامره وتشبثوا من الكتاب العزيز بآيات وهي انواع الأول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفي كيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ونلو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم كقول آدم ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من المحسنين والجواب حمل الآيات التي فيها اضافة الافعال الى العبد وجزاؤه عليها على كسبه لها وحمل آيات الاستعانة على طلب التوفيق

لكسبهم افعال الخير واعانتهم على ذلك اذ ليس في كل هذا تصريح بان العبد خالق لفعله واضافة الفعل اليه تكفي لوجه ما لو بادنى ملابسه كيف ولا يخفى ان كسب الفعل ملابسة قوية فيصح ان يضاف الفعل الى كاسبه وان يستعين العبد بغيره على كسبه وكذلك الآيات التي فيها حكاية تأسف المجرمين وتحسرهم يوم القيامة وطلبهم الرجوع ليعملوا فانما كان ذلك منهم لتفريطهم في الكسب لا في الخلق واما الآيات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن القبح والشين والظلم فليس فيها دلالة على ان افعالهم مخلوقة لهم وانما تدل عليان خلق الله حسن وليس في خلقه قبح ولا يظلم احدا وانما القبح والظلم في اكتسابنا لها اذا خالفنا فيها المشروع وبهذا الجواب تنحل جميع شبههم ان شاء الله .

ولنذكر الادلة التي نستدل بها ولا يمكنهم الجواب عنها ان شاء الله منها قوله تعالى ﴿خالق كل شيء﴾ الآية واعتراض عليه بثلاثة اوجه احدها ان الآية عامة لكل ما اطلق عليه اسم الشيء فان حكمتم بعمومها لزمكم ان يكون الله مخلوقا لانه شيء وجوابه ان دليل العقل قد خصص ما ذكرتم من عموم تلك الآية لأن العقل قاض بانه لو كان الله مخلوقا للزم ان يكون له خالق هو غيره فيتسلسل او يدور الثاني ان الخلق بمعنى التقدير وعلى هذا فنحن نقول بعموم الآية لأن الله مقدر كل شيء وجوابه ان للشرع وضعا نقل فيه بعض العربية الى معان اخر فكانت حقيقة شرعية فيها منها الصلوة في العبادة المعروفة والصوم في الامساك المخصوص والزكوة في النصيب المحدود وكذلك الخلق ان اضيف اليه تعالى فان الشرع لم يستعمله مضافا اليه تعالى الا وهو بمعنى الايجاد والاختراع الثالث ان الآية عامة وانتم تقولون ان دلالة العام ظنية فما بالكم قطعتم بها هنا وجوابه ان القطع بها حيث قضى العقل بمقتضاه واجمعت الامة على ان المراد منها عمومها وكلا الوجهين قطعي ولا عبرة بخلاف المعتزلة فيها بعد انعقاد الاجماع ومنها قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فانه تصريح باسناد الرمي اليه تعالى ولاشك انه فعل النبي ﷺ واعترض بان الرمي في الآية بمعنى الاصابة اي وما اصبتهم اذ رميتهم ولكن الله اصابهم وجوابه ان اطلاق الرمي على الاصابة مجاز محتاج الى قرينة ولا قرينة ومنها قوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ اي وعملكم

واعترض بان ما موصولة والتقدير والله خلقكم والذي تعملون به والمراد الآلة التي بها العمل .

قالوا لو لم تكن الآية على هذا المنوال للزم اخلال النظم القرآني فانها صدرت من ابراهيم عليه السلام على سبيل التوبيخ لهم على عبادة الاصنام التي ينحتونها بايديهم فلو اراد الله خلقكم وعملكم للزم ان يكون عذرا لهم لا توبيخا وجوابه انه يلزم ما ذكرت ان لو كانوا مجبورين على اتيان ذلك العمل الذي خلقه الله فيهم ونحن لانقول به بل نقول ان الله خالق أعمالهم وجاعل لهم اختيارا فيها واكتسابا فالتوبيخ على اختيارهم ما نهوا عنه واكتسابهم لخلاف ما طلب منهم مع انه تعالى خلقهم وخلق فعلهم وجعل لهم قدرة على اكتساب ذلك الفعل فامرهم ببعضه ونهاهم عن بعضه فهذه ادلة نفلية ولنا ادلة عقلية منها انه لو كان غيره تعالى خالقا للزم ان يكون ذلك الخالق الها لما خلق فتعدد الالهة وبيان الملازمة انه تعالى اشار الى ان الخلق صنعة يختص بها الاله في قوله اذا لذهب كل اله بما خلق واذا كانت صفة الخلق وهي الايجاد والاختراع مختصة بالاله لزم من تعددها تعدد الالهة اذ لا يتصف بها الا من كان الها والعقل قاض بذلك اما قوله تعالى ﴿اذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ وقوله ﴿وتخلقون افكا﴾ فالخلق فيها مجاز وكذلك ما اشبههما والمراد تصور من الطين وتجعلون الافك حديثا لكم فصح ان افعال العباد خلق الله تعالى لا غيره وانما لنا الاكتساب في افعالنا وعليه يترتب الثواب والعقاب والمدح والذم لا كما زعمت الجبرية لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ومن هنالك نال من نال بالاكتساب اعلى المراتب وهو مشاهد اكثر من ان يذكر فمنه تحصيل العلم لطالبه ونيل العز للمجد فيه وكرامات الاولياء التي لا تكاد تحصر فانا نعلم ان هذه الاشياء انما حصلت بسبب اكتساب طالبها لاسبابها وجده في استعمالها لا بخلقه تلك سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا الا النبوة فلا تحصل بالكسب لمستعمل اسباب تحصيلها لانها شيء خص الله به من يشاء من عباده من غير اكتساب منهم لها فتأتيهم على وجه الاضطرار لا الاختيار وكذلك الرسالة نظرا الى الكون عند الله رسولا وقبل النبوة ضرورية نظرا الى الكون عند الله نبيا والرسالة اكتسابية نظرا الى جانب التبليغ فالخلاف بين المسلمين في كونهما ضروريتين

واكتسابيتين لفظي اما الجبرية فقالوا ان الله جبر الانسان على فعله ولم يجعل له استطاعة توصله الى كفره ان شاء كفرا او طاعة والاستطاعة عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي عندنا وعند الاشعرية مقارنة للفعل وعند المعتزلة موجودة قبل الفعل .

قال نور الدين والخلاف فيها مبني على الخلاف في خلق الافعال فحكم من قال بمقالة الجبرية انه كافر كفر نعمة لانه حمل افعاله جميعا على الله تعالى ويبطل مذهبه هذا ارسال الرسل وانزال الكتب والوعد والوعيد والمواعظ والحكم والمدح والذم لأن من كان مجبورا على فعل من الافعال مضطرا اليه لا يستطيع عنه محولا كان ارسال الرسل اليه ووعده ان امتثل ووعيده ان لم يمتثل مع انه لا يستطيع شيئا من ذلك عبثا لا يليق بشأن الحكيم ولا يستحق المدح على امتثاله ولا الذم على عدمه اجاب الجبرية بانه استحق المدح والذم لما خلق الله فيه ذلك الممدوح والمذموم كما يقال في الالوان هذا حسن وهذا قبيح فيمدحان بفعل الغير اذ من المعلوم انها لم تكتسب بنفسها الحسن والقبح وارسال الرسل وانزال الكتب والوعد والوعيد علامة لأهل السعادة وأهل الشقاوة قلنا عن الاول ان المدح والذم في الالوان ليس كالمدح والذم في الافعال الاختيارية فان الحسن من الالوان حسن في اي محل كان وكذلك القبيح منها والحسن من الافعال يختلف باختلاف امر الشرع ونهيه فيكون في حق هذا حسنا اذا امر به وفي حق هذا قبيحا اذا نهى عنه فرأينا الحسن والقبيح تابعين لأمر الشارع ونهيه لا لمحلهما كالالوان وعن الثاني بانا لا نسلم ان ارسال الرسل وانزال الكتب للتعريف بان هذا سعيد وهذا شقي اذ لو كان كذلك لما كان للمواعظ والزجر والتهديد فائدة .

قال نور الدين وانما قلنا بفسق هؤلاء القائلين بالجبر على الافعال الاختيارية ولم نقل بتشريكهم في هذه المسألة لتعلقهم فيها بظواهر آيات كما في قوله تعالى ﴿وانه هو اضحك وابكى وانه هو امات واحيا﴾ قالوا فقد اخبرنا في هذه الآية عن افعالنا الاختيارية وهي الضحك والبكاء والاضطرارية وهي الاماتة والاحياء واضاف الكل الى نفسه ولم يفرق بين اختياري واضطراري قلنا الاضافة اليه بالنظر الى انه خالق ذلك لا لانه المجبر عليه فاين دليل الجبر لا يقال ان خلقه لها جبر عليها لما سيأتي ان الخلق غير

الجبر لا عينه ، قال نور الدين فجميع مااستدللنا به من الآيات الدالة على ان الله خالق افعال العباد استدل به هؤلاء على ثبوت الجبر في الافعال الاختيارية قالوا وجوابهم اجمالا ان تلك الآيات لم تدل الا على ثبوت خلق الفعل من الله تعالى ولا تدل على ثبوت الجبر فلو دلت على ثبت الجبر لزم تناقض القرآن لانه صرح بان الجزاء انما هو باعمالنا اصلوها اليوم بما كنتم تكفرون ذلك بما قدمت ايديكم الى ما لا يحصى عددا فاين مقام الجبر .

قال نور الدين واعلم انه لا يمكن الجمع بين الآيات الدالة على ثبوت الفعل من الله وبين الآيات الدالة على ثبوته من العبد الا بجعلنا للفعل جهتين احدهما تضاف اليه وهي الخلق والاخرى تضاف الى العبد وهي الاكتساب والجمع على غير هذا الطريق يستلزم صرف جملة من القرآن الى خلاف الظاهر من غير دليل وخلق الله تعالى لافعالنا وعلمه بهن لا يستلزمان الجبر على اتيانهن لان خلقه لهن وعلمه بهن لا ينافيان الاكتساب والاختيار الصادرين منا فانه وان خلقها لنا لا يكون مجبرا لنا على فعلها لانها كانت باختيارنا وكسبنا وكذلك علمه بهن فانه عالم بجميع ما كان وما يكون كذلك لا يوجب الجبر ارادة الله تعالى لافعالنا لانه قد خيرنا بين فعلها وتركها وهو مريد لاحد الطرفين ونحن نقطع انه لا يكون الا ما يريد لكن لا على جهة الجبر وانما قلنا انه لا يكون الا ما يريد لئلا يلزم ان يكون مغلوبا .

قال نور الدين رحمه الله وحاصل ذلك انه تعالى خيرنا في فعل الخير والشر وبين لنا عاقبة الامرين فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين الآية وجعل لنا قدرة على اكتساب ايهما شئنا لا على خلقه فانه هو الذي يخلقه فينا حال اكتسابنا له وبهذا التخيير وهذا الاكتساب ارتفع الاتصاف بالجبر فلا نقول انه مجبر لنا على فعلنا وفوق ما ذكرنا انا قد امرنا بالكف عنه وترك الخوض فيه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون على انا نعلم انه هو الخالق لقدرتنا التي نكتسب بها والخالق لاختيارنا الذي اخترنا به سلوك احدى الطريقين ومع هذا كله فلا نقول انه جبرنا على فعلنا وانما نقول انه نشاء باختيار منا واكتساب لنا فان رحمنا فبفضله وان عذبنا فبعدله والله اعلم .

باب الايمان والاسلام

للايمان والاسلام استعمالان احدهما لغوي والآخر شرعي وكل منهما حقيقة في موضعه اما الايمان اللغوي فهو التصديق بالقلب قال تعالى ﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آسلمنا﴾ اي لم تصدقوا واما الاسلام اللغوي فهو الانقياد والاذعان وترك العناد ولذا قال ولكن قولوا اسلمنا فهو الانقياد والاذعان وترك العناد وللايمان والاسلام في الشرع استعمال غير الاستعمال اللغوي وذلك ان الشرع نقلهما عن معناهما اللغوي فاستعملهما مترادفين في مطلق الواجب كان ذلك الواجب تصديقا باللسان فقط أو تصديقا بالجنان مع نول باللسان او كان معهما عمل لازم اتيانه فمن ادى جميع ما وجب عليه كان مؤمنا مسلما عندنا ومن اخل بشيء من الواجبات لا يسمى مؤمنا مسلما عندنا بل يخص باسم المنافق والفاسق والعاصي والكافر ونحو ذلك ونعني بمنع تسميته مؤمنا مسلما او مسلما فقط التسمية التي ينبني عليها حكم المؤمنين من الولاية واتباعها ما اطلاق التسمية من غير ترتب حكمها عليها فجائز لانا نقول في حق المخل بالفرائض العمليات هذا مسلم ولا نريد به انه ولي ولكن اطلقنا عليه اسم مسلم اما باعتبار المعنى اللغوي وهو الانقياد فانه وان كان غير منقاد في الكل فهو منقاد في البعض واما ان يكون استعمالا عرفيا عاما حيث اطلقناه في مقابلة المشرك .

قال نور الدين واعلم ان المعتزلة وافقونا على ترادف الايمان والاسلام الشرعيين وان الشرع نقلهما الى الاتيان بالواجبات ولنا على صحة قولنا قوله ﷺ «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لا ايمان لمن لاامانة له» ونحوهما من الاحاديث وما قيل انها مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن فدعوى لم يقم عليها دليل مع ما فيه من ارتكاب صرف الاحاديث عن ظاهرها والعدول بها عن مقتضاها حملهم على ذلك الفرار عن نقل الايمان من معناه اللغوي الى معنى آخر وقد وقعوا فيما فروا عنه من النقل فإنهم جعلوا الايمان في الشرع التصديق بامور تعرف من الدين بالضرورة اجمالا في موضع الاجمال وتفصيلا في موضع التفصيل ولا يخفى ان اطلاق

الايمان على هذا التصديق المخصوص غير اطلاقه على اصله اللغوي فانه في اللغة مطلق التصديق .

قال واستدلوا على ثبوت قولهم هذا باشياء منها الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ، ولما يدخل الايمان في قلوبكم ، وقلبه مطمئن بالايمان والآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب قالوا ويؤيده دعاء النبي ﷺ «اللهم ثبت قلبي على دينك» وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه ومنها انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير ومنها انه قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ونحو مفهوم الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قال نور الدين والجواب على جميعها ان الايمان في هذه المواضع كلها بمعنى التصديق وهو المعنى اللغوي لا بمعنى الايمان الشرعي والشارع تارة يعبر بهذا وتارة بهذا فقد قال في الصلوة الشرعية اقيموا الصلوة ونحوها وفي الصلوة اللغوية صلوا عليه وسلموا تسليما ونحوها وذهبت الكرامية الى ان الايمان هو التلفظ بالشهادتين وان لم يكن معه تصديق ولا عمل واستدلوا بان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين كانوا يكتفون ممن جاء مسلما بالتلفظ بالشهادتين من غير ان ينتظروا بهم الاعمال ومن المعلوم انهم لم يطلعوا على ما في قلوبهم من التصديق ورد بانهم يكتفون بذلك في الاحكام الظاهرية لانهم قد تعبدوا بذلك والكلام فيما بين العبد وبين ربه والاجماع على ان من اسر الشرك مشرك عند الله وان اظهر الاسلام واما عدم انتظارهم للاعمال فلأنه لم يرد بها تعبد بعد ولكل نازلة حكم وذهب آخرون وهم سلف الاشعرية واهل الحديث الى ان الايمان تصديق بالجنان وقول باللسان وعمل بالأركان قال نورالدين وهذا هو عين مذهب الأصحاب لكنهم لم يعمموا هذا التعميم بل فصلوا وجعلوا من الإيمان التصديق بالجنان والقول باللسان إذ الزم القول والعمل بالأركان اذا لزم العمل وربما وقع في آثارهم مجملا هكذا ففصله اهل التحقيق منهم كالامام ابي سعيد في معتبره وقطب الائمة في هيميانه وذهب آخرون الى ان جميع الطاعات ايمان فرضها ونفلها مستدلين بقوله ﷺ «الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله

الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق» ورد بان في الحديث اطلاق الايمان على مطلق الطاعة تجوزا لا حقيقة في فعل الواجبات فمن ضيع واحدا من التصديق والقول والعمل بعد لزومه فهو هالك لانه حينئذ يكون كافرا اما كفر شرك او كفر نعمة ولا منزلة بين الايمان والكفر معنا وذهبت المعتزلة الى جعل منزلة الفسق بين منزلتي الايمان والكفر قالوا لا يسمى الفاسق مؤمنا ولا كافرا فهو بين بين لان له في الدنيا احكام المؤمنين وفي الآخرة احكام الكافرين .

قال نور الدين والخلاف بيننا لفظي لانهم خصوا اسم الكفر بالمشرك ومنعوا اطلاقه على الفاسق ونحن نطلقه عليه لكنا نقيده بكفر النعمة ولا نجري عليه احكام المشركين بل نقول فيه ان احكامه في الدنيا احكام المؤمنين الا في الولاية وقبول الشهادة ونحوهما من الاحكام المختصة بالعدول وليست التسمية بنفسها موجبا خلافا معنويا بين الفرق وانما الموجب لذلك الخلاف بناء الاحكام على الاسماء كما ذهبت الازارقة والصغرية والنجدية الى تسمية صاحب الكبيرة كافرا واجروا حكم المشركين عليه وزادت الازارقة على الطائفتين بتسمية صاحب الصغيرة كافرا واجراء حكم المشركين عليه والايمان بالمعنى الشرعي الذي هو أداء الواجبات مطلقا ليس ينقص نظرا إلى إيمان كل مؤمن فإنه في ذاته غير متفاوت بالنسبة إلى إيمان غيره بيانه ان إيمان زيد مثلا التصديق والقول لوجوبهما عليه بقيام الحجة عليه فيهما ولم تقم عليه حجة العمل فإنه يجب عليه أن يأتي بما قامت عليه به الحجة ولا يجوز له أن يترك القول مثلا اعتمادا على التصديق ولا ينقص عنه بمعنى أنه لا ينحط عنه فرض القول فان قامت عليه حجة شيء من العمليات وجب عليه الاتيان وزاد عليه إيمانه حيث زاد عليه واجب عملي فان زاد عملي آخر زاد الايمان ايضا وهكذا ولا ينقص الايمان بالنسبة الى الشخص الواحد فانه وان انحط عنه شيء من الفرائض لعذر يبقى بتأدية ما لم ينحط مؤمنا لأن ما حط عنه فرضه يصير معه في حكم النفل وهكذا ونقصان الايمان الذي نفاه اصحابنا هو الاخلال بشيء من الواجبات لا رفع بعض المفترضات ولا يعتبرون نفس الايمان من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن محله الذي هو المكلف وعن عوارضه

التي هي زيادة الفرائض ورفعها فانه لا شك ان الايمان بهذا الاعتبار متفاوت فان ايمان زيد مثلا ناقص بالنسبة الى ايمان عمرو اذا كان زيد كلف بفرائض دون فرائض عمرو وهكذا ايمان عمرو زائد بالنسبة الى ايمان زيد واختلف الاشعرية في زيادة الايمان ونقصانه مع اتفاقهم على ان الايمان هو التصديق بامور تعلم من الدين بالضرورة كما قدمنا فذهب الفخر الرازي وكثير من المتكلمين الى ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لان نقصانه هو ان يحتمل النقيض ولا شك ان احتمال النقيض في الايمان شك ومن كان شاكا في تصديقه فليس بمؤمن ورد بان نقصان الايمان ليس هو باحتمال نقيض والشك فيه وانما هو باعتبار ضعفه وقوته والا لزم ان يكون ايمان النبي ﷺ كايمان واحد من العوام وهذا باطل وللزم ايضا ان يكون ثواب المؤمن بالامور الدينية اجمالا كثواب المؤمن بها تفصيلا بعد قيام الحجة بذلك وهذا باطل ايضا والله اعلم .

باب الولاية والبراءة

الولي من علم منه الوفاء والعدو من علم منه الاخلال بشيء من الواجبات الدينية فالاول محل للولاية والثاني محل للبراءة فبقي الكلام هل هما نقيضان لا يرتفع احدهما الا بوجود الآخر او ضدان يرتفعان ولا يجتمعان فذكر الوقوف في بابهما اشعار بانهما ضدان يرتفعان عن شخص لا تعلم حاله فيجب فيه الوقوف ولا يجتمعان في شخص واحد في حال واحد وانما قلنا في حال واحد لأن الشخص قد يكون وليا في حال عدوا في حال آخر فعلم من هنا ان محل الولاية والبراءة احوال المكلف فهي موضوع هذا العلم وحده هو العلم باحوال المكلف التي يعلق بها خطاب الشارع فخرج باحوال المكلف التي يعلق بها خطاب الشارع فخرج باحوال المكلف احوال غيره كالبهائم ونحوها ولا يخرج بالقيد بالمكلف الملائكة فانهم مأمورون منهيون فهم مكلفون بمعنى انهم ملزمون للاوامر والنواهي ولا الصبيان فان ولايتهم تبعية لآبائهم فاحوال آبائهم هي المعتبرة ولا شك ان آبائهم مكلفون هذا على القول المشهور اما على القول بان جميع الاطفال في الولاية فانما هو بالنظر الى حالهم حيث انهم لم ينقضوا الميثاق الذي اخذه الله عليهم ولا المجانين فان العلم بحالهم قبل الجنون هو المعتبر هنا

منهم اولياء واعداء باعتبار حالهم الأول وخرج باحوال التي تعلق بها خطاب الشارع الاحوال التي لم يتعلق بها ذلك كالاعراض البدنية والصفات الانسانية ونحو ذلك فان الطول والقصر والذكورية والانوثية والالوان من احوال المكلفين ايضا لكن لم يتعلق بها خطاب الشارع فانطبق الحد على المحدود وثمرة هذا العلم التوصل الى رضوان الله في موالاة اولياءه ومعاداة اعداءه وهو الفوز الاكبر والمقام الافخر ومن ثمرته ائتلاف المؤمنين واجتماع شملهم فينتظم امرهم ومجانبة الفساق واعتزالهم والسلامة من مخالطتهم والله اعلم .

باب في وجوب الولاية والبراءة واقسامهما

الولاية لغة القرب والقيام للغير بالامر والنصر والاهتمام بالمصالح والحفظ والاتصال قال القطب وعلى هذا تنبني الولاية الشرعية فجميع ما ذكر هنالك من فصول التعريف هو موجود هناوولاية الله لعباده توفيقه اياهم لطاعته واعانتهم عليها. ونصرته لهم على اعدائهم الذين من جملتهم انفسهم وشياطينهم واصل الولاية الموافقة في الدين فكل من وافقك في الدين فهو وليك سواء علمت بموافقته او جهلتها او برئت منه بالظاهر لحدث عرفته منه وهو قد تاب ورجع عنه واما حكم الولاية فهو الوجوب لمن اتصف بصفة الايمان ثبت وجوبه بادلة قطعية منها قوله تعالى ﴿فاعلم انه لا اله الا هو واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ فقرن الامر بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات بالامر بمعرفة الوحدانية والاستغفار ثمرة الولاية ومنها قوله تعالى ﴿فبايعهن واستغفر لهن الله﴾ ففي الامر بالاستغفار لهن امر بولايتهن واذا امر النبي ﷺ بامر شمل الامة شرعا الا بدليل يخصه ولا دليل هنا على التخصيص والبراءة لغة البعد عن الشيء والتخلص يقال فلان برىء من كذا اذا بعد عنه أو تخلص منه قال القطب وعلى ذلك تنبني البراءة الشرعية ثم عرف الشرعية بما نصه وشرعا البغض والشتم واللعن للكافر لكفره وهي مثل الولاية في الوجوب ويدل على وجوبها آيات منها قوله تعالى لقد كان لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا براء منكم ومما تعبدون من دون

الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده مع قوله تعالى ﴿لقد كان لكم فيهم اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخرومن يتول فان الله هو الغني الحميد﴾ فانه تعالى اوجب التأسي بابراهيم عليه السلام والذين معهم بقوله لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وبقوله ﴿ومن يتول فان الله هو الغني الحميد﴾ .

قال نور الدين ووجه الاستدلال الأول جعل التأسي لمن كان يرجوا اللهواليوم الآخر فمن لم يرج الله واليوم الآخر فلايتأسى بابراهيم والذين معه في هذه الصفات المذكورة وهو وعيد على ترك التأسي ووجه الأستدلال الثاني انما هو حيث بين انه تعالى غني حميد عمن تولى عن التآسي بهم وهذا الكلام لا يرد الا في ترك الواجبات كما في قوله ﴿ومن كفر فان الله غني عن العالمين﴾ ومنها الآيات التي فيها ترتب اللعن على الكافر والظلم كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين الا لعنة الله على الظالمين ونحوها من الآيات ، قال واعلم ان الامة مجمعة على وجوب البراءة من اعداء الله جهلة لكن اختلفوا في ثبوتهاتفصيلا في الاشخاص فمذهب الاصحاب ثبوتها في الاشخاص مستدلين ان العلة التي وجبت لاجلها البراءة في الجملة انما هي الاخلال بشيء من اوامر الله تعالى وارتكاب شيء من مناهيه فاذا وجدنا هذه العلة في شخص بعينه وجب علينا ان نجري عليه الحكم الذي اوجبته هذه العلة فثبت القياس قطعيا للقطع بان علة الحكم في الاصل هي ما ذكرنا وهي مقطوع بوجودها في الفرع فثبت الحكم قطعا واعلم ان كل واحد من الولاية والبراءة على ثلاثة اقسام الاول ولاية الحقيقة وبراءة الحقيقة ولهذا القسم طريقان احدهما ان يرد الكتاب بما يوجب ولاية احد أو البراءة منه وهذا الطريق على وجوه احدها من صرح باسمه كالانبياء المخصوصين باسمائهم في الولاية وكابليس وفرعون وهامان في البراءة والثاني من كني عنه كأم موسى وامرأة فرعون في الولاية وكابي لهب في البراءة الثالث من جاء مبهما لم يخص باسم ولا كنية كمؤمن آل فرعون والمذكور في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى من اهل الولاية وكالذي حاج ابراهيم في ربه من اهل البراءة .

الطريق الثاني ما نطق فيه رسول من رسل الله ان فلانا من اهل السعادة او من اهل الشقاوة وفيه الوجوه المتقدمة وشرطوا في هذا الطريق ان يسمع السامع من لسان الرسول ذلك الكلام حين نطق به وان يكون السامع ينظر الى شفتي الرسول عند النطق اما اذا نقل له العدول ان الرسول قال في فلان كذا بما يقتضي السعادة او الشقاوة فليسوا عليه بحجة في الحقيقة بل ولا يجوز له أن يقطع بحقيقة قولهم لاحتمال الكذب الا اذا بلغوا رتبة لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة فان الخبر يكون حينئذ من باب المتواتر والمتواتر مقطوع بصدقه أما اذا لم يكونوا بتلك المنزلة بان كانوا اثنين او ثلاثة او نحو ذلك فرفعوا عن الرسول ما يقتضي الولاية بالحقيقة في شخص بعينه فان على من نقل اليه ان يتولى ذلك الشخص بولاية حكم الظاهر وحكمه عنده في جميع احواله حكم الولي بالظاهر اما اذا نقلوا ما يقتضي البراءة في شخص معين فليسوا بحجة على المنقول اليه الا اذا جاءوا بذلك النقل على سبيل الشهادة كأن قالوا نشهد ان رسول الله ﷺ قال في فلان كذا فانه يلزم المشهود معه ان يبرأ بشهادتهم براءة حكم الظاهر .

قال نور الدين وانما قلنا انهم ليسوا بحجة في نقل ما يقتضي البراءة بخلاف ما يقتضي الولاية لأن امر البراءة اشد من امر الولاية لانه خلع مسلم من الدين والولاية هي ابقاء مسلم على اسلامه ، قال نور الدين ومحصل ما ذكرناه ان لكل من الولاية والبراءة جهتين احداهما جارية مجرى العبادات الاعتقادية وهي كون اعتقادهما عبادة الله والثانية جارية مجرى المعاملات وتلك الجهة هي كونهما من حقوق العباد فاعتبرنا في ثبوتهما بشهادة العدلين الجهة الثانية لان بشهادة العدلين تثبت الحقوق وتسقط القسم الثاني الولاية بحكم الظاهر والبراءة بحكم الظاهر ومحلهما مكلف ظهر منه موافقة او مخالفة دينية ولهما طرق يأتي الكلام عليها ، القسم الثالث ولاية الجملة وبراءة الجملة وصورتها ان يعتقد المكلف ولاية اهل طاعة الله من الاولين والآخرين الى يوم الدين انسهم وجنهم وملائكتهم وان يعتقد البراءة من جميع اهل معصية الله من الاولين والآخرين انسهم وجنهم الى يوم الدين .

قال نور الدين وهذا القسم هو الذي عبرنا عنه بعقيدة الانسان وانما عبرنا عنه بذلك لانه لابد لكل مكلف ان يعتقده دينا وقسما الحقيقة والظاهر ان وجبا فوجوبهما

لا على عموم المكلفين بل على من وصل اليه علم ذلك فهذه ستة اقسام بالنظر الى كل قسم من اقسام الولاية والبراءة ولاية الحقيقة وولاية الحكم بالظاهر وولاية الجملة فتلك ثلاثة اقسام للولاية والقسم الرابع براءة الحقيقة والخامس براءة الحكم والسادس براءة الجملة اما ولاية الجملة وولاية الحقيقة فلا يصح ان يفترقا لان من اخبر الصادق بولايته عند الله تعالى هو الذي اعتقدت انت ولايته في الجملة وكذلك براءة الحقيقة وبراءة الجملة فعلم من هذا ان ولاية الحقيقة لا تكون في شخص متبرأ منه في الجملة وكذا العكس وكذا ولاية الحقيقة وبراءة الحقيقة لا يصح اجتماعهما في شخص بعينه لئلا يلزم كذب الصادق وكذا الولاية بحكم الظاهر والبراءة بحكم الظاهر لا يجتمعان في حال واحد لتضاد اسبابهما لكن الولاية بالظاهر قد توافق ولاية الحقيقة وقد تخالفها وبراءة الظاهر قد توافق براءة الحقيقة وقد تخالفها وذلك فيما اذا كان ولاية الولي بالحقيقة وبراءة العدو بالحقيقة لم تبلغ هذا المتولى والمتبرىء بحكم الظاهر اما اذا بلغته وجب عليه الاخذ بالحقيقة وترك الظاهر وكذا كل واحد من الولاية والبراءة بحكم الظاهر قد توافق الولاية في الجملة وقد تخالفها فيصح ان يكون الشخص الواحد في الحال الواحد وليا بالحقيقة عند فلان عدوا بالظاهر عند غيره وان يكون عدوا في الحقيقة وليا في الظاهر بهذا الاعتبار وكذا يصح ان يكون وليا في الظاهر عدوا في الجملة وهكذا يصح ان يكون وليا في الجملة عدوا في الحقيقة ولا وليا في الحقيقة عدوا في الجملة وهكذا .

قال نور الدين رحمه الله الولي بالحقيقة لا يصح ان يبرأ منه اصلا ولو فعل موجب البراءة في الظاهر وانما تبغض منه تلك الافعال التي توجب البراءة الظاهرية لا ذاته وكذا العدو بالحقيقة فانه ان فعل موجبات الولاية بالظاهر فانما تحب منه تلك الافعال لا ذاته لعلمنا بما سيصير اليه ولا يصح لنا الرجوع عن علمنا فاذا عرفت هذا فاعلم ان الولي لله تعالى ولي دائما ابدا وان اشرك وان العدو لله تعالى عدو دائما وان اطاع لاستحالة تغير علمه تعالى فسقط قول النكار ان المرء عدو لله في حالة معصيته ولي لله في حالة طاعته وهكذا والله اعلم .

باب الولاية والبراءة بحكم الظاهر

اعلم ان موجب الولاية هو الموافقة في القول والعمل وان موجب البراءة هو المخالفة فيهما او في احدهما هذا ما اتفق عليه اصحابنا واختلفوا في الموافقة بالقول قبل معرفة العمل فاوجب بعضهم الولاية به ومنعها اخرون والاول اصح لقوله تعالى ﴿يا ايها النبي اذا جاءك المؤمنات﴾ الى قوله ﴿فبايعهن واستغفر لهن الله﴾ فامره بالاستغفار لهن على نفس تلك المبايعة ولم يأمره بالانتظار في امرهن فاذا صح معنا ان فلانا موافق لنا في الاعتقاد الزمنا انفسنا ولايته من غير ان ننظر به العمل لتلك الآية وهذا شامل لمن خرج عن الشرك الى الاسلام ولمن رجع عن مذهب اهل الضلال الى مذهب اهل الحق ولمن كان مختفيا علينا حقيقة اعتقاده فظهرت لنا بعد لكن بشرط ان لا تظهر منه امارة تدل على مخالفته لقوله لحديث استفت نفسك ودع ما يريبك فاذا جمعنا بين هذين الخبرين وبين تلك الآية حصل لنا المطلوب وهو انه لا يتولى بنفس القولْ اذا اتهم ولكل واحد من موجبات الولاية والبراءة طرق فاما طرق البراءة فهي اربع كلها متفق عليها احدها العيان وذلك ان تشاهد مكلفا يرتكب كبيرة لا يحتمل له فيها عذر فالواجب عليك البراءة منه الطريق الثاني الاقرار وهو ان يقر المكلف انه فعل كبيرة لم يتب منها او انه اقر بذلك على سبيل السرور بها او على سبيل الافتخار بها فانه يجب على من سمعه ان يبرأ منه لا اذا أقر بها على سبيل الندم والتحسر على ارتكابها فان هذا تائب منها الطريق الثالث شهادة العدلين بان فلان فعل كبيرة وسيأتي بسطه الطريق الرابع الشهرة التي لا دافع لها على ان فلانا فعل كذا وسيأتي بيانها واما طرق الولاية فهي اربعة ايضا ثلاثة منها متفق عليها وواحد مختلف فيه فالمتفق عليها هي العيان اي مشاهدة الوفاء بدين الله ورفيعه العدلين للوفاء والشهادة بالوفاء واما المختلف فيه فهي رفيعة العدل الواحد للوفاء بدين الله وسيأتي بسطه ان شاء الله .

ويبرأ بشهادة العدلين ان كان كل واحد منهما يشهد بما يشهد به الآخر اما اذا شهد احدهما ان فلانا ارتكب كبيرة هي كذا وشهد الآخر انه ارتكب كبيرة غير الكبيرة التي سماها الأول فانه لا يبرأ بشهادتهما حينئذ اما اذا اجملا في شهادتهما كأن قالا ان فلانا فعل كبيرة ولم يسمياها فيجب البراءة بشهادتهما اذا كانا عالمين بالكبائر والصغائر لان شهادتهما حينئذ متفقة وللعدلين ان يشهدا بذلك الاجمال ولو علم كل

واحد منهما منه بكبيرة غير التي علم بها الآخر منه وقيل يبرأ بقول العدل الواحد اذا كان ذكرا وقيل وان كان انثى كما قيل بذلك في الولاية صرح به القطب رحمه الله في الذهب وبعض المشارقة لكن هذا البعض اجمل ولم يفصل بين ذكر وانثى وحكى القطب في البراءة بالسماع قولين والمراد بالشهرة الموجبة للبراءة التواتر فهما عبارتان لمعنى واحد .

قال نور الدين كذا عندنا وعند الشافعية اما الحنفية ففرقوا بينهما وجعلواالشهرة منزلة دون منزلة التواتر قال والخلاف لفظي والموجب للبراءة عن طريق الشهرة انما هو الحق الذي جاءت به الشهرة لا الشهرة نفسها فخرج به الشهرة الغير المحققة كشهرة الشيع بالبراءة من الصديق والفاروق وعائشة واهل النهر رضي الله عنهم وسئل ابو سعيد عن الشهرة المحققة فقال ما حاصله ان لشهرة الحق شرطين احدهما ان تكون صادرة عن اهلها وثانيهما ان لا يعارضها من اهلها معارض مثال ذلك كان يصدر من بعض المحقين خبر ويصدر من البعض الاخر خبر يخالفه فان كل واحد من الخبرين المتعارضين احادي ليس بشهرة اما اذا كان الانكار صادرا من غير اهلها فلا يعبأ به وذلك كانكار اهل الخلاف للشهرة القاضية بحقية اهل النهر فانه انكار صادر على سبيل الدعوى منهم .

قال نور الدين رحمه الله وها انا ابين اهل الشهرة فاقول هم جماعة لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة بان كانوا من جهات شتى فلا يشترط فيهم تعيين عدد خلافا لمن قال بتعيين العدد فيهم ومن شروط التواتر ان يكون مستندا الى حس اي شرط خبر التواتر ان يكون المخبر عنه محسوسا باحد الحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس كأن يقال قال فلان كذا او العاج ابيض والمسك طيب الرائحة او الشهد حلو او الحرير لين فخرج بهذا الشرط الامور العقلية كقدم الله تعالى وحدوث العالم فانها مقطوع بها من مجرد العقل ولا يعتبر الاقرار طريقا من طرق الولاية لان المقر بالوفاء لنفسه مدع لنفسه فلا يثبت له اقراره حكم الولاية على الغير والمراد بالاقرار هنا هو ادعاء الوفاء بدين الله لا الاقرار بما يجب الاقرار به كالتلفظ بالجملة ولا اقرار الرجل بولد انه طفله على مذهب من يقول اولاد الاولياء اولياء والوقوف عن غير اولاد الأولياء .

قال نورالدين وهذا المذهب هو المشهور عندنا ولنا فيهم قول ثان وهو بولاية جميع الاطفال ما كانوا اطفالا قال وصححه القطب في الذهب وصرح بان الحديث الذي فيه تعذيب اولاد المشركين موضوع وكذا الحديث الذي يوقد فيه لأولاد المشركين والمنافقين يوم القيمة نار يقتحمونها فمن اقتحمها نجا ومن وقع فيها هلك اذ لا تكليف يومئذ وقيل لا يجزي اقراره بولده حتى يخبر معه امين واحد وقيل امينان اما المشاهدة فهي ان تشاهد من المكلف الاتيان بالواجبات والمسارعة الى المندوبات واجتناب المحرمات والتجافي عن المكروهات فنتولاه على ذلك ونحسن به الظن في تأدية الفرائض التي لا تشاهد منه كحق الزوجة وكذا نحسن به الظن في اجتناب المحرمات في الحال التي نفارقه فيها هذا كله اذا رضيت منه جميعا افعاله المسموعة والمبصرة ووافق القلب على قبول ذلك .

قال نور الدين وانما شرطنا موافقة القلب على قبول ذلك لأن من ظهرت منه امارات الكبر او الحسد او الرياء او شيء من المحرمات لا يتولى على ذلك وهذا معنى قول الاصحاب رحمهم الله الولاية اصطفاء ودليله قوله ﷺ «استفت نفسك ياوابصة وان افتوك وافتوك ولأعمى البصر ان يتولى من سمع منه اقوال الخير وظن بما لا يرى خيرا واصطفاه قلبه على ذلك لأن الولاية تصح بمجرد الظن الا ترى ان بعض اصحابنا قال بوجوبها بخبر الواحد وهو الصحيح واما شهادة العدلين فهي ان يشهدا ان فلانا ولي وكذلك خبرهما بولايته وفي حكم الشاهدين رجل وامرأتان وقد عرفت ان الحرية شرط في قبول الشهادة فلا تقبل شهادة العبد عند بعض وقيل تقبل هنا واما شهادة الحق فهي ان تتواطأ الاخبار من جماعة لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة واعلم ان الشهرة هنا اوسع منها في البراءة لانها في البراءة لا تثبت الا شهرة الحق وفي الولاية تثبت بمجرد الظن انها حق والخلف في وجوب الولاية بخبر العدل الواحد فذهب بعضهم الى انها تجب الولاية باخباره اذا كان حرا ذكرا وذهب اخرون الى انها تجب اذا كان المخبر عالما وهؤلاء زادوا على شرط الذكورية والحرية وجود العلم بالولاية والبراءة وبعضهم ذهب الى عدم اشتراط جميع ذلك فاوجبها برفيعة المرأة والعبد وبعض فصل بما اذا سئل الرافع واذا لم يسئل فقال ان سئل عن الولاية فاخبر بها لزمت السائل وان اخبر بها ابتداء لم تلزم وبعضهم قال بالتخيير في خبر الواحد العدل فمن شاء تولى

بخبره ومن شاء ترك وبحث القطب رحمه الله في هذا بان الولاية ليست بالتخيير لانها ان ثبتت وجبت وان لم تثبت امتنعت .

قال نور الدين رحمه الله والصحيح ان خبر الواحد العدل بالولاية موجب لها سواء كان ذكرا او انثى عالما كان او غير عالم لكن لا نجب برفيعة غير العالم الا اذا فسر السبب الذي استحق به ذلك المتولي الولاية او رفع الولاية عن عالم بالولاية والبراءة وذلك كما اذا قال العدل الضعيف ان الشيخ فلان يقول ان فلانا ولي وانما قلنا ان الصحيح وجوبها بخبر العدل الواحد لان خبره يفيد الظن والولاية مبنية على ظن الخبر والفرق بين العلما والضعفاء ان الضعفاء وان كانوا عدولا فلا يؤمن منهم ان يرفعوا البراءة في موضع ليس هو محل البراءة أو الولاية في موضع ليس محلا للولاية على ظن منهم انما دفعوه كذلك فاذا فسروا السبب نظر فيه المرفوع له فان رآه موجبا لشيء من ذلك حكم به والا تركه والله اعلم .

باب في احوال الولي بحكم الظاهر

اعلم ان الاولياء صنفان صنف تجب ولايتهم على جميع اهل مصرهم وجميع من بلغه خبرهم وهم أئمة العدل الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر كأبي بكر وعمر بن الخطاب وعبدالله بن يحيى الكندي والجلنداء بن مسعود وعزان بن قيس بن عران رضي الله عنهم وائمة الدين الذابون عنه بالادلة والبراهين الكاشفون لشبه الملحدين الملزمون للمعاندين كعبدالله بن اباض وابي الشعثاء جابر بن زيد رضي الله عنهم فاهل هذا الصنف كلهم تجب ولايتهم على اهل مصرهم ومن بلغه خبرهم ويسع جهلهم من لم يبلغه خبرهم ولا يحل لاحد ولو اطلع على كبيرة منهم ان يبرأ منهم مع من لم يعلم كعلمه فيهم لئلا يبيح من نفسه البراءة نعم يبرأ منهم في نفسه من غير ان يطلع احد على ذلك ويتولى من يتولاهم من اولياءه لأن كلا مخصوص بعلمه .

الصنف الثاني لم تجب ولايتهم على العامة وانما تجب على من بلغه موجب ولايتهم باحدى الطرق المقدم ذكرها فمن علم بكبيرة من اهل هذا الصنف لا يحل له ان

يبديها مع من علم انه يتولاه لئلا يبيح من نفسه البراءة معه واختلفوا في جواز ابدائها مع من لم يعلم انه يتولاه فذهب بعضهم الى جواز ذلك لانه لم تجب له ولاية على الكل والاشياء على اباحتها ما لم يمنعها مانع وبعض يمنع من ذلك لئلا يصادف وليا له فيكون قد اباح من نفسه البراءةمع من يتولاه ، وقال اخرون ان فعل ذلك صغيرة من الذنوب ورده ابو سعيد اما اذا كان فسقه مشتهرا بين الانام فلا بأس بابداء البراءة منه واشهارها لقوله عليه الصلوة والسلام اذيعوا بخبر الفاسق ليحذر الناس شره مالكم والمنافق قولوا فيه ما فيه ويدخل تحت هذا الصنف البراءة من ائمة الضلال المتدينين والجبابرة المعتدين فان اشهار البراءة في مثلهم مما يندب اليه لئلا يغتر جاهل بما هم عليه او يظن ظان بسكوت المسلمين عن الانكار عليهم رضى بفعلهم وربما وجب الانكار عليهم وذلك كما اذا كان المسلمون في حيز القدرة في الانكار عليهم ويسقط الوجوب مع عدم القدرة على الانكار وتبقى الفضيلة لمن انكر فان قتل على ذلك كان من افضل الشهداء افضل الجهاد عند الله كلمة حق يقتل عليها صاحبها عند سلطان جائر واذا كان لك ولي فلا يجوز لاحد ان يبرأ منه عندك ولو اطلع على ما يوجب البراءة منه فان بريء منه متبر عندك فاستتبه وان تاب فذاك المطلوب وان ابى عن التوبة فابرأ منه ، قال الشيخ ابن ابي نبهان ان لم يتب فنبهه ان التوبة عليه واجبة فان ابى فابرأ منه وكذلك حكم من قذف وليك بكبيرة أو قال برىء مني فلان الولي بلا موجب استحق به البراءة لانه اذا قال ذلك فقد رماه بكبيرة ويستثنى من هذه القاعدة اربع مسائل احدها ما اذا فعل وليك فعلا لا تدري انت ما حكم ذلك الفعل مع علمك بوقوع الفعل منه فبرىء منه متبرىء على ذلك الفعل فلا يحل لك ان تبرأ من ذلك المتبرىء مخافة ان يكون ذلك الفعل مما يستوجب فاعله البراءة هذا اذا علم ذلك المتبرىء انك قد اطلعت على ذلك الحدث فبرىء منه عندك وعلمت انت انه لم يطلع على علمك بذلك الحدث فعليك ان تبرىء من المتبري ولو كنت قد اطلعت على الحدث الذي برىء هو بسبب اذ لا يحل له ان يبدي البراءة من احد مع من يتولاه الا اذا علم انه اطلع على حدثه .

الثانية اذا قال وليك لواحد من اهل الجملة وانت تسمعه يا فاسق او يا ضال او يا منافق فرد عليه بشيء من هذه الاسماء فلا يبرأ من ذلك الراد لاحتمال ان يكون غير فاسق ولا ضال ولا منافق وانما رماه الولي فانه ان كان الولي قد رماه بذلك فذلك الولي هو الضال المنافق اما اذا قال له يا سارق او يا آكل الربى او نحو ذلك من الامور الخاصة فرد عليه بشيء مما قاله له فانه يبرأ منه بذلك في الحين لان الولي اما ان يكون محقا في ذلك القول او مبطلا فان كان مبطلا فليس كل مبطل سارقا او آكلا للربى او نحو ذلك فظهر انه قد رماه بكبيرة لم يكن مستحقا لها .

الثالثة ما يقوله الخصم للولي المدعي عليه قد ادعيت علي ما ليس علي او يقول للشهود المتولين شهدتم علي بالزور او يقول للحاكم المتولي حكمت علي بالجور ونحو ذلك في مقام الخصومة فانه لا يبرأ منه كذا في القواعد ومختصره ، قال نور الدين ودليلهم على ذلك قوله ﷺ ان لصاحب الحق مقالا اما اذا قال للولي المدعي انت ظالم او تظلم الناس وللشهود انتم شهود الزور او للحاكم انت حاكم الجور فانه يبرأ منه بذلك الاطلاق .

الرابعة ما اذا كان المشهور بالفسق والضلال قد اطلعت على توبته وفسقه وضلاله ولم يطلع عليها غيرك مثلا فانه تجب عليك ولايته لما علمت منه ولا تبرء ممن برىء منه معك غلى ما مر ومن ادعى ولاية احد فاحتمل ان يكون صادقا في دعواه فله الحجة على من سواه اي فلا يجوز لاحد ان يبرأ منه معه اما اذا لم يحتمل انه تولاه بحق فهو مبطل ولا حجة له ومن رمى احدا من اهل الوقوف بكبيرة ما عدا الشرك والزنا فليس عليك منه شيء الا اذا علمت انه مبطل في قذفه اما اذا رماه بالزنا فهو فاسق وكذا ان رماه بالشرك عند اهل المغرب وان كان فيما بينه وبين الله صادقا حتى يأتي باربعة شهود في الزنا وشاهدين في الشرك وقيل يجزى ثلاثة شهود في الزنا وهو رابعهم اذا كان عدلا وشاهد آخر معه في الشرك اذا كان هو عدلا واذا احدث الولي حدثا لا يحل فعله فلا يخلو ذلك الحدث من احد امرين اما ان يكون من الاشياء التي لم تتعلق بها حقوق العباد ولم يكن فيها حق الا لله واما ان يكون من الاشياء التي للعباد فيها حق فان كان من الاول كترك الفرض الواجب عليه فعله من نحو الصلوات الخمس

وصوم رمضان فحكم هذا الولي ان يلتمس له عذر في ذلك الترك ولا يبرأ منه في الحال لاحتمال ان يكون ترك الصلوة او اكل ناسيا فان احتمل العذر بقي على ولايته وان لم يحتمل كما اذا نبه على ترك الصلوة وتضييعه الصوم فلم يزدجر او اقرا انه فعل ذلك بغير نسيان فانه يوقف عن ولايته حتى يستتاب فان تاب رجع الى ولايته وان اصر برىء منه واذا احدث حدثا للعباد فيه حق كما لله فيه حق كقتل النفس فان فيه حقا لله تعالى من حيث النهي عن قتلها بلا حق وفيه حق للعباد لما جعل اللهلولي المقتول من السلطان على القاتل فاذا اتى الولي بحدث هذه صورته فاما ان يتبين حقه في ذلك الفعل فلا ينتقل عن حكمه الاول من الولاية واما ان يتبين باطله فلا قول فيه الا البراءة منه بعد ان يستتاب فلم يتب وفي قول آخر قبل ان يستتاب واما ان يحتمل حقه وباطله اي لم يقم الدليل على انه محق في قتله ولا على انه مبطل فيه فان احتمل كذلك فللأئمة فيه ثلاثة مذاهب الأول لابي علي موسى بن علي واختاره ابو سعيد وهو ابقاؤه على ولايته مادام محتملا ان يكون فعله حقا لان ولايته ثبتت بيقين ولا يزيل اليقين الا يقين مثله .

قال نور الدين وهذا المذهب هو الصحيح عندنا والمطابق للقواعد الاصولية لما فيه من استصحاب حال الاصل حتى يتيقن زواله وفي الرجوع عن الولاية الى ما سيأتي من مذهبي الوقوف والبراءة رجوع عن العلم الى الشك المذهب الثاني لبعض الائمة الوقوف عن الفاعل لما في فعله من الاشكال حيث احتمل ان يكون حقا وان يكون باطلا وقد قال تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ وقال ﷺ «وامر اشكل عليك فقف عنه» وفي رواية فكله الى الله .

قال نور الدين ليس في هذا اتباع فيما ليس له علم فانه قد تقدم له العلم بان الفاعل ولي فهو مقتف لعلمه الاول الا لما لا يعلم وليس مع العلم اشكال فلا وقف ، المذهب الثالث البراءة من الفاعل لما يقتضيه الحكم الظاهر فان الظاهر في القتل الحجر وهو الاصل ولا يحل لا بعارض ففي البراءة منه عملا بحكم الاصل ونسب هذا للامام ابي جابر موسى بن ابي جابر وضعفه ابو سعيد وحكم الولي اذا اتى بفعل محجور في الاصل لكن يحتمل ان يكون فعله بحق كحكمه اذا اتى فعلا فيه حق لله

وللعباد وذلك كما اذا رأيت الولي يأكل لحما من يد مجوسي فان ذبيحة المجوسي حرام وحكم ما في يده من اللحم حرام كذلك حتى يعلم انه ذبح تلك لذبيحة غيره ممن تجوز ذبيحته فاذا رأيت وليك يفعل ذلك ففيه المذاهب المتقدم ذكرها وهي الولاية لاحتمال ان يكون قد علم ان ذلك اللحم حلال والوقوف لما اشكل من امره والبراءة بما ارتكبه لأن فعله محجور في الاصل واذا اختلف المختلفان في الدين فلا يجوز ان يكون كلاهما محقين ويجوز ان يكون كلاهما مبطلين وان يكون احدهما محقا والآخر مبطلا فاذا وقع ذلك في حضرتك او بلغه علمه من حيث لا تسك فيه فلا يخلو ذلك المختلفان من احد امرين اما ان يكونا وليين لك فيما تقدم او غير وليين فان كانا غير وليين فيما تقدم فانت في سلامة من امرهما اللهم الا ان يكون المحق منهما عالما فيقيم الحجة عليك ببطلان من خالفه فحينئذ يلزمك ان تبرأ من المبطل على المذهب المختار او يكون الحدث في الجهلة فلا يسعك الجهل بضلال المظل او يكون الحدث في تفسيرها فانت على ما تقدم من الاختلاف .

وان كانا وليين لك فيما تقدم فلا يخلو من احد اربعة امور اما ان يكونا ضعيفين معا او عالمين معا او المحق عالما والمبطل ضعيفا او العكس فان كانا ضعيفين معا فلك في امرهما طريقان الطريق الاول تنزيلهما من ولاية الدين الى ولاية الرأي ومعنى ولاية الرأي ان تعتقد انك تتولى المحق منهما وتبرأ من المبطل ، الطريق الثاني ان تقف عنهما وقوف رأي ومعناه ان تعتقد انك واقف عنهما لما عن لك من الامر المشكل بحيث لا يجوز ان يكون فيه كلاهما محقا وتعتقد مع ذلك انك تتولى المحق منهما وتبرأ من المبطل .

قال نور الدين رحمه الله فتلخص مم ذكرنا انك اذا توليتهما برأي يجوز لك ان تدعو لهما كما كان للولي بشريطة واذا وقفت عنهما بالرأي فلا يجوز لك ان تدعو لهما بما يستحقه الولي حتى يتبين لك المحق منهما فتواليه والمبطل فتعاديه وان كان كلاهما عالما فلا يجوز لك الا ان تتولى المحق منهما على ما كان عليه من ولاية الدين وتبرأ من المبطل بدين وهذه احدى طريقتين فيه والطريقة الثانية لا يلزمك البراءة من المبطل منهما اذا لم يتبين لك ضلاله بل يجوز لك ان تتولاه برأي وان تقف عنه برأي وهذه

الطريقة موقوفة على شرطين احدهما ان لا نجمع المختلفين في ولاية الدين وثانيهما ان لا تبرأ من المحق منهما لاجل قوله بالحق وان لا تقف عنه برأي ولا دين وان كان المحق عالما والمبطل ضعيفا فهما بمنزلة ان لو كانا عالمين وان كان المبطل عالما والمحق ضعيفا فهما بمنزلة لو كانا ضعيفين ان شاء الله وولاية الرأي هنا هي ان تبقيهما على ولايتهما الاصلية مع اعتقاد البراءة من المبطل منهما وفي غير هذا الموضع هي ان تتولى وليك على اصل ما كان عليه من الولاية مع اعتقاد البراءة منه ان كان حدثه يخرجه من الولاية الى البراءة وولاية الرأي هي ولاية الشريطة وبعضهم يعبر بولاية الشريطة عن الولاية في الجملة واما براءة الشريطة فهي ان تبرأ من الفاعل ان كان حدثه يفضي به الى البراءة وبراءة الشريطة ملازمة لولاية الرأي اي لا تكون ولاية الرأي في احد الا وتلازمها فيه براءة الشريطة .

قال نور الدين رحمه الله واعلم ان التعبير بولاية الرأي وبراءة الشريطة عما ذكرنا انما هو اصطلاح لأئمتنا اهل المشرق اما ائمتنا من اهل المغرب فليس معهم هذا الاصطلاح وانما يجعلون الولي على ولايته لكن يلزمون المكلف اعتقاد البراءة من كل عدو لله فهم متفقون معنا في هذا المقام وليس في الاصطلاح مشاحة ووقوف الرأي هنا هو ان تعتقد انك واقف عنهما لما اشكل عليك من امرهما حتى يتبين لك حق واحد منهما فترده الى ولايته وبطلان الآخر فتبرأ منه .

قال نور الدين وهذا المذهب لبعض أئمتنا من اهل عمان قال ومثلوا لذلك بالآنية النجسة اذا اختلطت بالاواني الطاهرة وبلحم الميتة اذا اختلط بالمذكى والزوجة اذا اختلطت بغيرها من النساء ولم تعلم فانه يجب الوقوف في جميع هذه الامثلة حتى يتبين المباح من غيره والفرق بين وقوف الرأي ووقوف الدين هو ان وقوف الرأي انما تقف عن الولي او عن الوليين حتى يتبين لك ان ذلك الحدث الذي وقفت لاجله لا يكفر به صاحبه فترجعه الى الولاية ووقوف الدين انما تقف عن المكلف لما جهلت من حاله ولا ينقله عن هذا الوقوف الا موجب الولاية او موجب البراءة والفرق بين وقوف الرأي وولاية الرأي ان ولاية الرأي ابقاء الولي على ولايته مع اعتقاد البراءة منه ان كان حدثه يفضي به الى البراءة ووقوف الرأي هو خروج عن حيز الولاية وثمرة الخلاف

فيهما ان المتولي بولاية الرأي يصح ان يدعى له بخير الآخرة ولا يصح في الموقوف عنه برأي والله اعـلم .

باب في اقسام الوقوف واحكامه

الوقوف لغة انتصاب القامة واصطلاحًا هو الكف عن القدوم في احد بولاية او براءة وهو في موضعه واجب لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولقوله صلى الله «وامر اشكل عليك فقف عنده» وقوله عليه الصلاة والسلام «المؤمن وقاف والمنافق وثاب» وعلى هذا اجمعت الامة المحمدية فوجوبه ثابت بالكتاب والسنة والاجماع وله اقسام خمسة كلها مختلف فيها الا الأول فانه محل الاجماع الذي ذكرنا وكلها يجوز الاخذ به على خلاف في بعضها الا الخامس الذي هو وقوف الشك .

القسم الأول وهو المجتمع عليه وقوف الدين وسماه بعض وقوف السلامة ومحله في مكلف لم تعلم حاله بصلاح ولا فساد فانه يجب عليك الوقوف عن ولايته وعن البراءة منه دينا ، قال نور الدين وفي الكفاية* وقوف السلامة هو ان يقف عن المحدث ويتولى من برىء منه من العلماء او يقف عن المحق ويتولى من تولاه من العلماء فان وقف عن المفتي والمتولي والمتبرىء فقد دخل فيما لا يسعه جهله لانه قد وقف وقوف الشك المهلك لاهله وعلى هذا فاقسام الوقوف ستة .

القسم الثاني وقوف الرأي ومحله فيما اذا كان لك ولي احدث حدثا لا تدري انت حكمه فانه يجوز لك عند بعض ان تقف عنه حتى تعلم حكم حدثه فترده الى الولاية ان كان حدثه لم يخرجه منها .

القسم الثالث وقوف السؤال وهو وقوف الرأي بعينه لكن بعض القائلين بوقوف الرأي اوجبوا على الواقف وقوف الرأي السؤال عن حكم حدث وليه فسموا الوقوف مع اعتقاد السؤال عن حكم الوالي وقوف سؤال فهو مع من قال به ملازم لوقوف الرأي .

* قوله وفي الكفاية هو كتاب جامع يقع في عدة أجزاء تأليف الشيخ محمد بن موسى بن سليمان الكندي النزوي . مصححه

القسم الرابع وقوف الاشكال ومحله في الوليين اذا تلاعنا او تقاتلا ولم يعلم المبطل منهما من المحق فان بعض الاصحاب جوز الوقوف عنهما لما اشكل من امرهما حتى يعلم المحق منهما فيتولى والمبطل فيبرأ منه وسموا هذا الوقوف وقوف اشكال ولا يخفى انه نوع من وقوف الرأي .

القسم الخامس وقوف الشك وهو ان يقف الواقف عن ولاية جميع الناس فلا يتولى احدا منهم الا من شك مثل شكه وهذا الوقوف محرم لا يجوز الاخذ به لما فيه من ترك ولاية المحق بعد وجوبها ولما فيه من الولاية لمن ترك الولاية بعد وجوبها ، قال نور الدين فهذه الوقوفات كلها مختلف فيها ما عدا الأول ، قال والمختار عندي وفاقا لجمهور اهل المغرب عدم جوازها لما فيها من الرجوع عن اليقين الى الشك ومن العلم الى الجهل والله اعلم .

باب في الصغائر والكبائر من الذنوب

قال نور الدين رحمه الله ذكر ابن حجر للكبائر حدودا احدها انها ما لحق صاحبها عليها بخصوصها وعيد بنص كتاب او سنة فخرج بالخصوص ما اندرج تحت عموم فلا يكفي ذلك في كونه كبيرة بخصوصه ثانيها انها كل معصية اوجبت الحدود بانهم نصوا على كبائر كثيرة ولا حد فيها كآكل الربى ومال اليتيم والعقوق وقطع الرحم والسحر والنميمة وشهادة الزور والسعاية والقيادة والديانة وغيرها ، ثالثها انها كل ما نص الكتاب على تحريمه او وجب في جنسه حد او ترك فريضة تجب فورا والكذب في الشهادة والرواية واليمين وزاد الهروي وشريح وكل قول خالف الاجماع العام ، رابعها كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة مبطلة للعدالة وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل يبقى حسن الظن ظاهرا بصاحبها لا تحبط العدالة ، خامسها انها ما اوجب الحد او توجه اليه الوعيد والصغيرة ما قل فيه الاثم ، سادسها انها كل محرم لعينه منهي عنه لمعنى في نفسه فان فعله على وجه يجمع وجهين او وجوها من التحريم كان فاحشة فالزنا كبيرة وبحليلة الجار فاحشة والصغيرة تعاطي ما تنقص رتبته عن رتبة

المنصوص عليها او تعاطيه على وجه دون المنصوص عليه فإن تعاطاه على وجه يجمع وجهين او وجوها من التحريم كان كبيرة فالقبلة واللمس والمفاخذة صغيرة ومع حليلة الجار كبيرة كذا نقل عن الحليمي وفيه نظر ، سابعها انها كل فعل نص الكتاب على تحريمه اي بلفظ التحريم وهو اربعة اشياء اكل لحم الميتة والخنزير ومال اليتيم ونحوه والفرار من الزحف ورد بمنع الحصر في الاربعة ، ثامنها انه لا حد يحصرها يعرفه العباد واعتمده الواحدي من الشافعية وبعض اصحابنا قالوا لو ان للكبيرة حد بحصرها يعرفه العباد لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها ولكن الله عز وجل اخفى ذلك عن العباد ليجتهدوا في اجتناب المنهي عنه رجاء ان تجتنب الكبائرونظائره اخفاء الصلوة الوسطى وليلة القدر وساعة الاجابة ونحو ذلك .

قال نور الدين رحمه الله والحد الخامس من هذه الحدود هو الذي عول عليه الامام ابو سعيد وجمهور الاصحاب رحمهم الله وما عداه من الحدود مدخول عليه قال فالحاصل ان الكبير من الذنوب هو ما ثبت عليه حد في الدنيا او عذاب في الآخرة وما عدا الكبير من الذنوب فهو صغير بناء على المذهب المشرقي ان الصغائر موجودة في الخارج وانها معلومة للعلماء ، قال وهو مذهب النكار وجمهور قومنا وذهب اصحابنا من اهل المغرب وبعض اهل المشرق الى انها موجودة لكنها غير معينة اذ ليس في تعيينها حكمة لانها لو عينت وهي مغفورة كان تعيينها اغراء بارتكابها والغرض انها حرام منهي عنها فيناقض تعيينها النهي عنها .

قال نور الدين غفرانها موقوف على اجتناب الكبائر ولا يدري المرء انه يموت على كبيرة ام لا فليس في تعيينها اغراء وفي قول ثالث ونسب الى ابن عباس ان الصغائر لا وجود لها في الخارج اخذا من قوله كل معصية يعصى بها الله فهي كبيرة اذ ليس النظر الى المعصية وانما النظر الى من يعصى قال نور الدين فالصغائر على مذهب المشارقة هي مثل الكذب الخفيف والرقص واللعب والكذب الخفيف هو الذي لم يكن كذبا على الله ورسوله او يسفك به دم او يتلف به مال وقيل هو كبيرة مطلقا كان خفيفا او ثقيلا وقيل ان كان على غير الله ورسوله فهو صغيرة ومن ذلك اللطمة اذا لم تؤثر وقيل كبيرة مطلقا وصححه القطب ومن ذلك التعري حيث لا

يراه احد والتعري ليلا ايضا ودخول الحمام في ظلمة بلا ثوب ومن ذلك الدخول بلا اذن والغيبة وصحح القطب انهما كبيرتان ومنها ضرب الدف بلا غناء ولا اجتماع وقيل كبيرة وقيل ما لم يغن عليه فهو صغيرة وقيل ما لم يجتمع عليه فهو صغيرة وليس ضرب الطبل لحاجة غير لهو معصية ومنها ايضا المزمار ومنها ضرب الطنبور وآلات اللهو والمراد باللعب الغير المقرون باللعن كلعب الشطرنج ونحوه وغير المقرون بالاباحة كملاعبة الرجل فرسه وعرسه ورميه قوسه واعلم ان للصغائر حكمين احدها انها مغفورة بفعل الحسنات بشرط اجتناب الكبائر قال تعالى ﴿ان الحسنات يذهبن السيئات﴾ وقال ﴿ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ والمراد هنا الصغائر وقال ﴿والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة﴾ والمراد باللمم الصغائر من الذنوب والحكم الثاني ان الاصرار عليها كبيرة قال تعالى ﴿ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾ فمدحهم بعدم الاصرار على المعصية وفي مدحه تعالى لهم بعدم الاصرار ذم للاصرار وما ذمه الله فهو كبير بيانه تعالى لا يذم شيئا وهو يرضاه لعباده وقد قال ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ فاستنتج من الآيتين ان الاصرار كفر نعمة وفي هذا الاستدلال ما لا يخفى فينبغي التعويل على صريح ما يأتي من الاحاديث لشهرتها وتلقي الناس لها بالقبول قال ﷺ «لا صغيرة مع اصرار ولا كبيرة عند توبة واستغفار» وقال «الاصرار على الصغائر كبيرة» وقال «هلك المصرون قدما الى النار» .

قال نور الدين رحمه الله واعلم ان لراكب الكبيرة حكمين احدهما بالنظر الى ما بينه وبين ربه وهو ما اوعده الله به من العذاب في الدارين بالحد والعقوبة او بالعذاب في الآخرة الا اذا تاب من ذنبه وثانيهما بالنظر الى الخلق وهو البراءة منه والمعاداة له فيجب على كل مكلف علم فسقة ان يبرأ منه ويضلله لكن اختلفت الأئمة في القدوم على البراءة منه قبل الاستتابة فذهب بعض الى انه لا يبرأ منه حتى يستتاب فان تاب قبل منه وان ابى برىء منه .

قال نور الدين وهو اختيار الامام ابي سعيد مستدلا عليه بانه لا يحكم على احد بشيء الا بعد الاحتجاج عليه ان امكن اجماعا واستدل عليه غيره بقوله تعالى

﴿لابليس ما منعك ان تسجد اذ امرتك﴾ فلم يعاجله بالطرد حتى استخبره والله عالم بكل شيء وانما هو تعليم لعباده واظهار لما في حكمته فيستفاد من الآية ثبوت اقامة الحجة وذهب آخرون الى انه يبرأ منه قبل ان يستتاب ثم يستتاب فان تاب قبل منه وان ابى بقي على حكم البراءة وصححه القطب رحمه الله ولاهل هذا القول أنه من حين ما ركب الكبيرة صار عدوا لله ووجبت علينا معاداته فالوقوف عنه بعد وجوب المعاداة وقوف عن الواجب وإهمال عن إنقاذ الحكم ولاحتجاج عليه فيما لايحتمل إلا باطلا وموضوع الاحتجاج على المحكوم عليه انما هو شيء يكون له فيه مخرج عن الباطل ولا مخرج لراكب الكبيرة اصلا فانها لا تقع بخطأ واما الآية فليس فيها الا انه تعالى استخبره عما منعه عن السجود اظهارا لحجته عليه فهي دليل على حلمه تعالى وعفوه ولا يجب علينا الاقتداء في مثل ذلك فكثير مما عفا الله عنه بحلمه اوجب علينا نحن ان نعاجله بالاتلاف فالكفار اخر الله عنهم العذاب في الدنيا واعطاهم الاموال والخول والزمنا عند القدرة ان نقتلهم ونسبي ذراريهم ونغنم اموالهم وغاية ما في الآية الاخبار عن اتصافه تعالى بالحلم علينا لا ايجاب ذلك علينا وحكم من ركب ذنبا صغيرا انه مسلم حتى يصر عليه لعفو الله تعالى عن الصغائر باجتناب الكبائر ﴿ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾ ولا شك ان من عفي عنه فهو مسلم مؤمن اما اذا اصر على ذنبه الصغير فقد تقدم حكمه ان الاصرار على الصغيرة كبيرة وقد تقدم حكم فاعل الكبيرة واختلفوا في صفة الاصرار الذي يصير به الصغير من الذنوب كبيرة فعن ابي عبيدة رضي الله عنه وقد سئل عن المصر فقال الذي لا يندم ولا يرجع ولا يتوب وعن بشير رحمه الله وقد سئل عمن اصاب صغيرا من الذنوب ونيته ان يتوب منه غدا او بعد ذلك ومن دينه التوبة من ذلك الا انه لم يتب حين مواقعة الذنب فقال ان عزم على ترك التوبة ومات قبل ان يتوب هلك وان تاب قبل الموت سلم وقوله عليه ان يتوب من حين ما واقع الصغيرة ولا يؤخر ذلك فقد اصر وهو اشد القولين والآخر افسح ثم قال من اذنب ذنبا ثم ندم عليه فهو اقلاع عنه وتوبة لان الندم توبة فكل من اكثر الندم على ذنبه اجلالا لله تعالى وتعظيما له كان ارجى لقبول توبته والله اعلم .

قال نور الدين رحمه الله ويبحث في القول الذي حكاه بشير بانه لا فرق اذا بين الصغير والكبير من الذنوب لان كلا منهما تلزم منه توبة في حال المعصية ويجاب بانه مبني على مذهب من رأى ان جميع ما يعصى الله به فهو كبير وعن السدي ان الاصرار على الذنب هو السكوت عن التوبة والتمادي في الذنب وعن الحسن ان اتيان الذنب عمدا اصرار وقيل لا يكون صاحب الصغيرة من الذنوب مصرا هالكا حتى يكون اتى بها مستخفا لنهي الله فيها ومستحقرا لها فان الذنب كلما استعظمه العبد من نفسه صغر عند الله تعالى وكلما استصغره كبر عند الله لان استعظامه يصدر عن نور القلب وكراهيته له وذلك النفور يمنع من شدة تاثره به واستصغاره يصدر عن الالف به وذلك يوجب شدة الاثر في القلب والقلب هو المطلوب تنويره بالطاعات والمحذور تسويده بالسيئات ولذلك لا يؤاخذ بما يجري عليه في الغفلة فان القلب لا يتأثر بما يجري في الغفلة وقد جاء في الخبر المؤمن يرى ذنبه كالجبل فوقه يخاف ان يقع عليه والمنافق يرى ذنبه كذباب مر على انفه فاطاره وقد حرر القطب رحمه الله هذا المقام فجعل الاصرار باشياء منها الاقامة على الذنب ومنها الاعراض عن التوبة ومنها اعتقاد المعاودة الى الذنب ومنها اعتقاد عدم التوبة ثم ذكر بعد ذلك انه لا يحكم عليه بالاصرار وان سكت عن التوبة مثلا كما اذا قيل له تب فسكت حتى يقول انه لا يتوب او نحو ذلك واختلفوا في الولي اذا اتى الصغيرة على ثلاثة مذاهب المذهب الاول وهو الصحيح انه باق على حكم ولايته لأن الله قد عفا عن الصغير لمن اجتنب الكبائر ولا شك ان المغفور عنه مؤمن وكل مؤمن ولي المذهب الثاني الوقوف عنه لانه اتى بذنب وهو بفعله ذلك عاص ولا يكون العاصي وليا ولانه يحتمل ان يكون قد اصر على ذلك الذنب فاسلم ما يكون من الاحوال فيه ان يوقف عنه ثم يستتاب فان تاب رجع الى ولايته وان اصر برىء منه .

قال نور الدين اما الوقوف عنه لكونه عاصيا بعد ان ثبتت ولايته فليس بمسلم لان عصيانه مغفور باجتناب الكبائر ومن غفر له ذنبه فهو كمن لم يعص حكما شرعيا واما الاحتمال ان يكون قد اصر على ذنبه فجوابه انه يحتمل ان يكون لم يصر ايضا وهو امين في دينه فالاصل عدم الاصرار واسلم الاحوال فيه ان يحكم فيه بما كان

عليه من الحال لا ان ينتقل فيه من حكم ثبت له بيقين الى حكم آخر لم يثبت الا بمحض تهمة مع ما فيه من اساءة الظن بالولي المذهب الثالث حسن الظن بالولي وابقاؤه على ولايته كما في المذهب الاول لكنه يستتاب من ذنبه فان تاب فذاك المطلوب منه وان اصر برأي منه لا تجب استتابته في هذا المقام بل يحسن لانها من باب الامر بالمعروف والله اعلم .

باب في ذكر شيء من الكبائر وفي احكام القاذف

اعلم ان من الكبائر الغيبة والتجسس والقذف اما الغيبة فهي ان تذكر اخاك في غيبته بما يكرهه على قصد التنقيص له لما روي عنه ﷺ انه قال هل تدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكرهه قيل ارأيت ان كان في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وقولنا على قصد التنقيص مأخوذ من الاحاديث الاتي ذكرها في بيان ما يكون غيبة ولا غيبة لفاسق لقوله ﷺ اذيعوا بخبر الفاسق ليحذر الناس شره وقوله ﷺ ما لكم والمنافق قولوا فيه ما فيه وقوله ﷺ من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له وخرج بقولنا على قصد التنقيص ما اذا لم يقصد بذكر المؤمن بما يكرهه تنقيص وذلك اشياء احدها التظلم فان من ذكر قاضيا بالظلم والخيانة واخذ الرشوة كان مغتابا عاصيا ان لم يكن مظلوما اما المظلوم من جهة القاضي فله ان يتظلم الى الامام وينسب القاضي الى الظلم اذ لا يمكنه استيفاء حقه الا به قال ﷺ ان لصاحب الحق مقالا وقال لي الواجد يحل عقوبته وعرضه .

ثانيها ان يكون الانسان معروفا بلقب عن عيبه كالاعرج والاعمش والاعور والاصم فلا اثم على من يقول روى ابو الزناد عن الاعرج وسلمان عن الاعمش فقد فعل العلماء ذلك لضرورة التعريف ولان ذلك قد صار بحيث لا يكرهه صاحبه لو علمه بعد ان قد صار مشهورا به نعم ان وجد عند معدلا وامكنه التعريف بعبارة اخرى فهو اولى .

ثالثها تحذير المسلم من الشر كمن اشترى مملوكا وقد عرفه بعيب فلك ان تذكر ذلك لمشتريه المسلم وان كان العبد وليا وكذلك المزكي اذا سئل عن الشاهد فله ان يقول مثلا هو بقال او دباغ او حجام وان كان الشاهد وليا وكذلك المستشار في التزويج له ان يقول أن هذه المرأة غير جميلة ونحو ذلك وهذا الرجل ليس هو من حسب ونحو ذلك وان كان المستشار فيه وليا

رابعها الاستفتاء كأن يقول للمفتي ظلمني ابي او زوجتي او اخي فكيف طريقي في الخلاص لما روي عن هند بنت عتبة انها قالت للنبي ﷺ ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني انا وولدي بالمعروف فذكرت الشح والظلم لها ولولدها ولم يزجرها ﷺ اذ كان قصدها الاستفتاء .

خامسها الاستعانة على تغيير المنكر ورد العاصي الى منهج الصلاح فلك ان تقول فلان فعل كذا من المنكرات عند من يعينك على ردعه عن منكره وان كان فاعل المنكر وليا عند المستعان به كما روى عمر رضي الله عنه مر على عثمان وقيل على طلحة فسلم عليه فلم يرد عليه السلام فذهب الى ابي بكر رضي الله عنه فذكر له ذلك فجاء ابو بكر اليه ليصلح ذلك ولم يكن ذلك غيبة عندهم وكذلك لما بلغ عمر ان ابا جندل عاقر الخمر بالشام كتب اليه ﴿بسم الله الرحمن الرحيم حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب﴾الآية فتاب ولم ير ذلك عمر ممن ابلغه غيبة اذ كان قصده ان ينكر عليه فينفعه نصحه ما لا ينفعه نصح غيره وقد نظم هذه الخمسة بعضهم في قوله مع غيبة الفاسق

القذف ليس بغيبة في ستة   متظلم ومعرف ومحذر

ولمظهر فسقا ومستفت ومن   طلب الاعانة في ازالة منكر

والتجسس المحرم هو السؤال عن عورات الناس لقصد الاطلاع عليها عن معاوية قال سمعت رسول الله ﷺ يقول انك ان اتبعت عورات الناس افسدتهم او كدت تفسدهم فدخل تحت قولنا عن عورات الناس عورة المسلم والفاسق والمشرك لأن السؤال عن جميع ما ذكر حرام بخلاف الغيبةفانها انما تحرم في المؤمن وخرج بقولنا لقصد الاطلاع عليها ما اذا سئل عن العورات لقصد سترها واصلاح العالم كسؤال

الامام عن احوال رعيته وفحصه عن اخبارهم فان هذا وان كان سؤال عن العورات لكنه ليس بالتحسس المحجور لما روي عنه ﷺ انه مر بامرأة حامل على باب فسطاط فسأل عنها فقالوا هذه امة لفلان فقال الم بها فقالوا نعم فقال ﷺ لقد هممت ان العنه لعنا يدخل معه قبره كيف يورثه وهو لا يحل له كيف يستخدمه وهو لا يحل له والخلفاء الراشدون والائمة المهتدون كانوا يتفحصون عن اخبار الرعية ويسألون عن احوالهم السارة والضارة ولم يعد ذلك منهم الا حزما في المملكة ونظرا في السياسة وكفى ما جرى من مثل هذا النوع لسيدنا عمر مع عماله فانه كثيرا ما يمتحنهم وكان يجعل عليهم عيونا وعلى العيون عيونا .

والقذف هو رمي الغير بالفاحشة سواء كانت تلك الفاحشة زنا او غيره كذا في اصطلاحهم لكن غلب في عرفنا اطلاق القذف بالزنا خاصة وهو حرام مطلقا ولذا شرع على فاعله الحد وهو ان يجلد ثمانين جلدة جلدا متوسطا صونا للاعراض لكنهم شرطوا ثبوت الحد في القذف شروطا منها ما هو في القاذف ومنها ما هو في المقذوف فاما شروط القاذف فالبلوغ والعقل والاسلام والحرية فلا حد على الصبي ولا على المجنون ولا على اليهودي والنصراني عند بعضهم ان قذف المسلم والصحيح ان عليه الحد لعمومه تحت ان الذين يرمون المحصنات الآية ولا على العبد وقيل يحد اربعين واما شروط المقذوف فالبلوغ والعقل والحرية والاسلام والاحصان والعفه فلا حد على قاذف الصبي والمجنون وقيل يحد قاذفهما ولا حد على قاذف المملوك ولا المدبر ولا الذمي ولا يحد قاذف محدود بما حد عليه واعلم انه اذا قذف احد احدا بالزنا فلا يخلو اما ان يكون المقذوف مجهول الحال لا يدري هل هو من اهل الاسلام ام من اهل الشرك او هو حر أم عبد أو هو صبي ام بالغ واما ان يكون حاله معروفا فان كان حاله مجهولا فلا شيء على من سمع القاذف اي يسعه السكوت عنه ولا يلزمه تتويب ولا غيره وان كان المقذوف معلوم الحال قلا يخلو اما ان يكون حرا بالغا مسلما واما ان يكون غير ذلك فان كان خرا بالغا مسلما فيبرأ من قاذفه اتفاقا سواء كان المقذوف وليا او غير ولي وان كان صبيا أو عبدا فاما ان يكونا وليين او غير وليين برىء من قاذفهما اتقانا وان كانا غير وليين او كان المقذوف مشرك فالخلاف في حكم قاذفهم فقيل يبرأ منه

لحينه وقيل حتى يستتاب فان اصر برىء منه هذا كله اذا كان السامع للقذف ممن تعبد بتحريمه في اصل دينه اما اذا كان السامع مشركا يستحل القذف او صبيا لم يتعبد بعد بحكمه فلا شيء على القاذف اذا كان صادقا في قوله اما اذا كان كاذبا فعليه التوبة من بهتانه وهذا كله اذا كان القذف بالزنا والله اعلم .

باب في انقسام الكبائر الى كفر جحود وكفر نعمة

وفي حصر الكبائر في ذينك القسمين نفي للمنزلة بين المنزلتين قال نور الدين رحمه الله اي لا منزلة عندنا بين منزلتي الايمان والكفر لان المكلف اما مؤمن واما كافر وقد تقدم في باب الايمان ان الايمان عندنا فعل الواجبات فالكفر هو ترك شيء من الواجبات او فعل شيء من المحرمات من الكبائر قال وقيدنا الكفر بالكبائر لانه قد تقدم ان فاعل الصغيرة مسلم ما لم يصر على فعله وزعمت المعتزلة ان فاعل الكبيرة التي هي ليست بشرك لا يسمى كافرا لكي يخص باسم الفاسق فالفسق عندهم منزلة بين منزلتي الايمان والكفر وذلك انهم قالوا انا رأينا احكام الفاسق في الدنيا موافقة لاحكام المؤمن من جواز مناكحته وموارثته وذبائحه ودفنه في مقابر المؤمنين واحكامه في الآخرة موافقة لاحكام الكافر اي المشرك من ادخاله النار وتخليده فيها فالاختلاف بيننا وبينهم على هذا لفظي .

وذهبت الازارقة الى أن المعاصي كلها كفر وشرك مستدلين بقوله تعالى ﴿ ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا﴾ والضلال البعيد هو الشرك قلنا عموم الآية مخصص بقوله تعالى ﴿ ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ الآية فمجتنب الكبيرة غير ضال ضلالا بعيدا وان اتى الصغيرة وايضا فلا نسلم ان الضلال البعيد مقصور على الشرك بل يطلق عليه وعلى النفاق ايضا وقالت النجدية الكبائر كلها شرك واما الصغائر فلا مستدلين على ذلك باشياء احدها قوله تعالى للمؤمنين لما جادلهم المشركون في تحليل الميتة ﴿اطعتموهم انكم لمشركون﴾ قلنا معنى الآية وان اطعتموهم في استحلال الميتة لا في اكلها ولا شك ان المستحل لما حرم الله بجاهرة مشرك وثانيها قوله تعالى ﴿واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت

كتابيه﴾ الى قوله ﴿انه كان لا يؤمن بالله العظيم﴾ والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا اي مشركا قلنا ان قوله انه ان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مصدقون بالله فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن وثالثها الفاسق ظالم لغيره او لنفسه وكل ظالم كافر اي مشرك لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تشريك الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فان قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحاصله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تشريك كل ظالم ورابعها قوله تعالى ﴿واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾ فانه يدل على ان كل فاسق مشرك قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بيوم القيمة وانه باطل قطعا وذهبت الاشعرية الى ان فاعل الكبيرة مؤمن واستدلوا بادلة تقدم الكلام عليها في باب الايمان والاسلام .

قال نور الدين رحمه الله والحاصل ان كل فرقة جعلت الكفر مقابلا للايمان فعلى حسب اختلافهم في الايمان يكون اختلافهم في الكفر قال ولنا على ان الكفر شامل للشرك والفسق ادلة منها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل كان كافرا والفاسق لم يحكم بما أنزل الله ومنها قوله تعالى وهل يجازى إلا الكفور فانه يدل على أن كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم﴾ فيكون كافرا واعترض عليه بانه خلاف الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب قلنا لا نسلم أنه متروك الظاهر بل هو على ظاهره والمجازاة محصورة على الكفور الشامل للمشرك والفاسق ولا تطلق على الثواب الذي يشمل الثواب والعقاب وهو الجزاء لا المجازاة ومنها قوله تعالى ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما

الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم﴾ والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا واعترض بانا لا نسلم ان كل فاسق مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله ﴿اكفرتم بعد ايمانكم﴾ قلنا الآية واردة في بيان احوال الناس يوم القيمة فدلت على انهم صنفان شقي وسعيد كما يرشد اليه سائر الآيات فالسعداء مبيضة وجوههم والاشقياء مسودة وجوههم ووجود صنف ثالث اشقياء ولم تسود وجوههم مما لم يدل عليه دليل وان امكن عقلا فحمل الآية على التخصيص بغير مخصص تحكم ومنها قوله تعالى ﴿وسيق الذين كفروا﴾ الى قوله ﴿وسيق الذين اتقوا﴾ إذ يعلم منه أن الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار واعترض بان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث قلنا ثبوت قسم ثالث غير متق ولا كافر خلاف ظاهر الآية يسلمنا انها لا تدل على عدمه لكن لا يجوز ثبوته الا بدليل ولا دليل هنا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر» في امثاله واعترض بان الآحاد لا تعارض الاجماع على مدعاه وانى له بدعوى الاجماع وهذا الكتاب العزيز وهذه السنة المطهرة يناديان على خلاف مدعاه اينعقد اجماع على خلاف نص ايكون اجماع بلا مستند من كتاب او سنة الهم ان يشرعوا من تلقاء انفسهم ؟

والكفر قسمان كفر شرك وكفر نعمة وكفر الشرك قسمان كفر جحود وكفر مساواة فكفر الجحود هو جحد الصانع وكفر المساواة هو ان يصف الصانع بصفات المصنوع او يصف المصنوع بالصفات المختصة بالصانع وكفر النعمة هو ما نشأ عن تأويل الخطأ كاستحلال ما حرمه الله بتأويل الخطأ من فاعله او قائله كخلاف جميع من خالف المسمين وبرائتهم منهم بتأويل الخطأ وما فعل انتهاكا كمقارفة شيء مما اوعد الله على فعله النكال فى الدنيا والعذاب في الآخرة او عذب به امة من الامم الماضية كالقتل والزنا والربا والسرقة وبخس الميزان والمكيال واتيان الرجال وعقر الناقة والاعتداء في السبت لأهل ذلك الزمان وغير ذلك فهو قسمان احدهما ما فعل باستحلال وهو ما دان به المتدين بتأويل الخطأ ويسمى مستحلا بالتأويل أما المستحل بلا تأويل فهو مشرك .

وثانيهما ما فعل بانتهاك وهو ما يفعله المتدين والحال انه محرم له في دينه اي يعتقد في دينه ان ذلك الشيء حرام فيأتيه ولكل واحد منهما حكم سيأتي بعضه في ركن التوبة ان شاء الله تعالى ونذكر هنا بعضه الآخر .

اعلم ان حكم المستحلين بالتأويل ان يدعوهم الامام للدخول في دين الحق وولاية المسلمين والخروج من دين الضلال والبراءة من ائمة الضلال فان اجابوا الى ذلك كان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين وان ابوا دعاهم الى الاذعان لحكمه والتسليم له فان اذعنوا اجرى فيهم حكم المسلمين واخذ الزكوة من اغنيائهم ووضعها في فقرائهم وان امتنعوا من ذلك ناصبهم الحرب ولا يحل منهم غير دمائهم فلا تغنم اموالهم ولا تسبى ذراريهم ولا يتبع مدبرهم ولا يجهز على جريحهم الا اذا كان لهم مأوى يأوون اليه او فئة ينحازون اليها فانه حينئذ يجهز على جريحهم ويتبع مدبرهم ان ظن انهم يصلون ذلك المأوى وتلك الفئة اما اذا ظن انهم لا يبلغون اليهم فحكمهم كما لو لم يكن لهم مآوى و لا فئة وتحل ذبائحهم ومناكحتهم وموارثتهم في السلم والحرب وحكم المنتهكين كحكم هؤلاء المستحلين في جميع ما مر الا انهم لا يدعون الى براءة من ائمة الضلال فانهم يدينون بها ولا الى ولاية لأهل العدل فانها معتقدهم ويسمى كفر النعمة نفاقا لقوله ﷺ آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا أؤتمن خان .

قال نور الدين رحمه الله واعلم ان النفاق عندنا وجهان احدهما التكذيب بالقلب مع الايمان باللسان وهذا النوع هو الذي نزل في أهله القرآن كقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وثانيهما هو ارتكاب شيء من الكبائر كما يرشد اليه الحديث فالمنافق يطلق على من كذب بقلبه وآمن بلسانه وعلى من ارتكب شيئا من الكبائر ولا يسمى الشرك نفاقا ولا المشرك منافقا والاسماء على صنفين صنف منها مختص باهل الطاعة الموفين بدين الله وهي مؤمن ومسلم ومهتدي ومتقي وطائع وصالح وصنف مختص بأهل الكبائر وهذا ايضا نوعان نوع يطلق على اهل الكبائر كلهم وهي ضال وظالم وفاسق وفاجر وعاص وكافر والنوع الثاني مختص فلا يطلق الا

على اهل صفة مخصوصة كالمشرك فأنه لا يطلق الا على صاحب الشرك وكالمنافق فانه لا يطلق الا على صاحب النفاق وكالسارق فانه لا يطلق الا على صاحب السرقة وهكذا .

والشرك ما زاد في الكفر حتى انتهى الى رد تنزيل من عند الله ورسول من رسل الله فيشمل التنزيل جميع الكتب السماوية مجموعة وآية آية فان كل آية منها تنزيل فالراد لشيء منها كالراد لجميعها والراد لرسول واحد كالراد لجميعهم واذا عرفت ان الراد للتنزيل مشرك والراد للرسل مشرك عرفت بطريق الاولى ان منكر الصانع ومنكر بعض صفاته الواجبة له مشرك لأنه ان ثبت الشرك برد شيء من افعاله الجائزة عليه وهي ارسال الرسل وانزال الكتب كان برد ما هو واجب في حقه اثبت .

قال نور الدين وللشرك وجوه قال في القواعد منها ان ينكر وجود الله سبحانه البتة كالدهرية الزاعمة ان الاشياء لا محدث لها ومنها ان يقيم غير الله مقامه في الخلق والانشاء والاختراع كالمانوية والديصانية الذين يزعمون ان الاشياء تكونت من اصلين قديمين وهما النور والظلمة وكالمجوس الزاعمة ان الأشياء القبيحة مخلوقة للشيطان وما اشبه هذا ومنها ان يقيم الخلق في العبادة مقام الله تعالى كمشركي العرب الذين يعبدون الاصنام ويقولون هي شفعاؤ نا عند الله مع اقرارهم بأن الخلق والرزق والاحياء والاماتة لله وحده ومنها ان يجهل معرفة وجود الله تعالى وجميع ما لا يسع جهله من وظائف التوحيد المتقدمة ومنها ان يكذب الله تعالى بانكار حرف من كلامه او نبي من انبيائه او رسله أو ملك من ملائكته وجهله البعث والمعاد وشكه في وجه من من وجوه التوحيد وما اشبه ذلك من جميع ما لا يسع جهله ومنها ان يصف ربه بصفات الخلق ومعاني النقص من الجهل والعجز والحدوث والعدم والجور والظلم والهيئة والجسم وبالسهو والنوم والأكل والشرب والتعبد والنصب والحركة والسكون والاشكال والاضداد والصاحبة والاولاد أو يصف الخلق بصفاته عز وجل من العلم والقدرة والقدم على الحقيقة والاحياء والاماتة والخلق والاختراع من العدم الى الوجود والارسال والانزال من جميع صفاته التي لا يليق الخلق بها ومنها ان يتقرب العبد الى الله سبحانه بمعاصيه اي لا على وجه الاستحلال بالتأويل ليخرج هؤلاء

المتدينون فانهم يتقربون الى الله بالبراءة من اهل الحق وهي معصية وليسوا بذلك مشركين لتأويلهم ومنها ان يزعم العبد ان الله نهى عن طاعته من التوحيد وغيره مما لا يحتمل التأويل في التنزيل وجعل منها في موضع آخر ان يستحل ما حرم الله نصا او يحرم ما احله الله نصا مواجهة من غير تأويل .

واعلم ان المشركين اصناف منهم اهل كتاب ومنهم ليسوا اهل كتاب فأهل الكتاب منهم اليهود وهم اهل ملة موسى عليه السلام والنصارى وهم اهل ملة عيسى عليه السلام والصابئون على خلاف فيهم هل هم اهل كتاب ام لا وقيل هم قوم اختاروا مطائب التوراة ومطائب الانجيل وقالوا قد اصبنا دينا واما غير اهل الكتاب فهم المجوس والمشركون الذين يعبدون الاوثان وغيرهم من اصناف المشركين ولهم احكام عامة لجميعهم وخاصة في بعضهم دون بعض .

فاما احكامهم العامة فمنها الحكم عليهم بأن جميعهم نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس الآية وهو مذهب ابن عباس وعن الحسن ان من صافح مشركا وهو متوض انتقض وضؤه وعليه جمهور اصحابنا وذهب آخرون منا ومن غيرنا الى ان ذواتهم ليس نجسة وانما وصفوا بالنجس لمباشرتهم له وقلة تنزههم عنه ومنها ان يدعوهم الامام الى الدخول في الاسلام فان كانوا اهل قرى ومدائن دعى كبرائهم وان كانوا اهل بادية دعاهم واحدا واحدا وقيل يدعو المنظور منهم فان كانوا لا يعرفون لغته ترجم لهم بأمينين وقيل يجزى بأمين واحد ولا بد من الدعوة الى الجملة التي كان يدعو اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم لما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه بعث سرية فقال يا علي لا تقاتل القوم حتى تدعوهم وتنذرهم وبذلك امرت فان اخذوا بغير دعوة ردوا الى مأمنهم لما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه جيىء بأسارى من حي من احياء العرب قالوا يا رسول الله ما دعانا ولا بلغنا قال آلله قالوا آلله فقال خلوا سبيلهم حتى تصل اليهم الدعوة فان دعوتي تامة لا تنقطع الى يوم القيمة فان ابوا عن الدخول في الاسلام قاتلهم الامام وحل غنيمة أموالهم وسبي ذراريهم اينما كانوا ممن اي صنف كانوا الا قريشا فانهم تغنم اموالهم ولا تسبى ذراريهم لحرمة النبي عليه الصلوة والسلام اي لئلا تكون انسابه ﷺ خدما والدليل على ذلك انه كان عليه

الصلوة والسلام لم يسب من ذراريهم شيئا أو ان قتاله لهم فعلينا الاقتداء به وفي قول آخر جميع العرب لا تسبى ذراريهم لحرمة النبي عليه الصلوة والسلام لانه منهم ولا يخفى ان هذا مخالف لفعله ﷺ فيهم فانه سبى بني المصطلق وهم من العرب وسبى هوزان وهم منهم ايضا واما احكامهم الخاصة فلليهود والنصارى والصابئين والمجوس حكم يخصهم وهو قبول الجزية منهم اذا انقادوا للجزية وتركوا الحرب وحكم يخص اليهود والنصارى والصابئن دون المجوس وهو انه اذا ادوا الجزية حلت ذبائحهم ونكاح الحرائر من نسائهم وللمجوس حكم يخصهم مع المشركين من العرب وهو تحريم ذبائحهم ونكاح نسائهم فحكم للمجوس في قبول الجزية حكم اليهود والنصارى والصابئن وفي الذبائح والنكاح حكم مشركي العرب من اهل الاوثان والدليل على ان المجوس تقبل منهم الجزية ولا تحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم ما روي عنه ﷺ من طريق عبدالرحمن بن عوف انه قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير آكلي ذبائحهم ولا ناكحي نسائهم وأما الحكم الخاص بمشركي العرب من أهل الأوثان فهو انه لا يقبل منهم صلح ولا جزية ولا تحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم ولكن يقاتلون ويناصبون الحرب حتى يسلموا والدليل على ذلك انه تعالى خص قبول الجزية بأهل الكتاب فقال تعالى : ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون**﴾ وقال في حق المشركين ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله**﴾ والدليل على تحريم ذبائحهم ونكاح نسائهم انه تعالى خص اهل الكتاب بجواز ذلك منهم فقال ﴿**وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم**﴾ الآية .

والدليل على تحريم مناكحة المشركين من العرب قوله تعالى : ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة**﴾ وقوله تعالى : ﴿**فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن**﴾ واما تزويج بناته ﷺ ببعض المشركين فقبل نزول التحريم وتغنم اموال المشركين في الحرب والغنيمة في اللغة ما يناله الرجل أو الجماعة بسعي وفي الشرع ما نال المسلمون من المشركين بالقتال أو بالقهر كائنا ما كان واستثنى بعضهم الاصول فلا تسمى غنيمة بل تسمى فيئا .

قال القطب رحمه الله وليس كذلك فان الفيىء ما جاء بلا قتال وقهر كالعشر والجزية وأموال الصلح والمهادنة ومال من مات منهم في دار الاسلام ولا وارث له وخراج الاصول قيل وخمس الغنيمة ونحو ذلك ولا خمس فيه قال وهذا هو الصحيح وهو قول الثوري وعطاء وقال قتادة كل ذلك يسمى غنيمة ويسمى فيئا والغنيمة والفيىء شيء واحد وفيه الخمس وكذا حكى ابن المنذر عن الشافعي ان في الفيىء الخمس قال القطب والاكثرون على انه لا يخمس الفيىء وانه يقسم على المسلمين مطلقا بحسب المصلحة فيعطى الرجل بالنظر الى قومه والرجل بالنظر الى قتاله والرجل بالنظر الى عياله وبالنظر الى حاجته وكان الفيىء في زمان النبي ﷺ فيما ذكروا عن عمر خاصا به يتصرف فيه كما شاء ينفق منه نفقة سنة على عياله والباقي في السلاح والكرائم ويصرف بعده للمقاتلة لأن بهم ارهاب العدو كالنبي ﷺ وقيل هو للأمام وكذا الارض وسائر الاصول فان شاء الامام قسمها كسائر الغنيمة وان شاء تركها في ايدي اهلها بجزء من غلتها او بخراج يضربه عليها وان شاء فعل غير ذلك بحسب المصلحة مثل ان يرى انه لو قسمها لاشتغلوا بها عن الجهاد فلا يقسمها اما سائر الغنائم من نحو الذهب والفضلة والابل والغنم وجميع انواع الاموال فتجب قسمته على خمسة اقسام فقسم منها وهو الخمس وهو لمن ذكره الله في قوله عز قائلا : **﴿واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربيى والياتامى والمساكين وابن السبيل﴾** .

قال القطب والمراد بذكر الله تعظيمه وافتتاح الجملة به للتبرك وان من حق الخمس ان يتقرب به اليه كما قال مالك وانه هو الحاكم في الخمس يقسمه كيف شاء وليس المراد ان له سهما من الخمس فالدنيا والآخرة كلها لله وانما يقسم الخمس على الخمسة المذكورة بعده او سهمه سهم الرسول فليقسم ايضا الخمسة المذكورة على الخمسة المذكورة .

وقال مالك والزجاج قسمه على الخمسة تمثيل باهم من يدفع اليه لا حصر فيجوز اعطاء الغير منه كقوله تعالى : **﴿قل ما انفقتم من خير فللوا لدين﴾** الخ وقد اجمعوا على جواز انفاق الخير على غير من ذكر قال القطب والصحيح الأول وبه اقول

وهو قول الشافعي وابي حنيفة ومالك وابن عباس والحسن بن محمد وعطاء وقتادة والنخعي وهو ما كان رسول الله ﷺ يمعله .

وذكر الطبري عن ابن عباس ان الخمس مقسوم على اربعة اسهم وسهم الرسول لقرابته وليس له ولله شيء وقال ابو العالية المراد بذكر الله ان له سهما فيقسم الخمس على ستة وسهم الله يصرف للكعبة قيل قال عن رسول الله ﷺ كان يأخذ الخمس فيضرب بيده فيه فيأخذ قبضة يجعلها للكعبة وهو سهم الله ثم يقسم الباقي على خمسة وقيل سهم الله لبيت المال وقيل يضم الى سهم الرسول وقال منذر بن سعيد قالت فرقة لفقراء المسلمين او لبيت المال ورد على هذا القول بظاهر قوله تعالى وللرسول قال وسهمه صلى الله عليه وسلم بعد موته لمصالح المسلمين وما فيه قوة الاسلام عن الشافعي وأحمد وقال فرقة للكراع والسلاح قال الاعمش والنخعي هو الذي كان ابو بكر وعمر يفعلانه وقال علي وقتادة والحسن للأمام قال وهو حسن وقال ابو حنيفة للاربعة المذكورة بعده وقالت فرقة هو لاصحاب الاربعة الاخماس الباقية وهو الجيش وقال قوم لقرابته ﷺ وقال ما لك الى رأي الامام وقال اصحاب الرأي هو لليتامى والمساكين وابن السبيل دون القرابة لانه ﷺ لا يورث وذوو القربى هم بنو هاشم وبنو المطلب يعطى منه غنيهم وفقيرهم للذكر مثل حظ الانثيين وذهب قوم الى انه ليس لاغنيائهم منه شيء وانما هو لفقرائهم وصحح القطب رحمه الله الاول مستدلا عليه باعطاء رسول الله ﷺ عمه العباس وهو من الاغنياء فاذا لم يوجد احد من ذوي القربى فأمر سهمهم الى الامام يضعه حيث شاء من مصالح الإسلام أما اربعة اخماس الغنيمة وهي ما عدا الخمس المذكور فيقسم على المقاتلة للفارس منهم سهمان وللراجل سهم وليس لاحد منهم ان يأخذ شيئا من الغنيمة قبل القسمة لانهم شركاء في ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم «وقد اخذ من بعير وبرة فقال مالي ولا لكم منها اي من الغنيمة مثل هذه الا الخمس» ثم هو رد عليكم فادوا الخيط والمخيط فان الغلول عار وشنار على الغال يوم القيمة ولكم الأكل والركوب والعلف وليس احدكم احق بالغنيمة من الآخر ولو بالسهم وقيل يا رسول الله استشهد فلان فقال كلا اني رأيته يجر الى النار بعباءة غلها وكان لرسول الله ﷺ الصفي وهو ما يختاره

لنفسه قبل القسمة وتركه اكراما لامته وادخارا لاجره ولا صفي بعد رسول الله ﷺ باجماع الاما قاله ابو ثور انه باق للامام وهو قول شاذ ولا يجوز لمن دخل مع المشركين بأمان ان يأخذ شيئا من اموالهم ولا لمن دخلوا معه بامان ان يأخذ شيئا ايضا واذا دخل المسلم دار المشركين بامان فليس له ان يشتري مما غنم المشركون أو سبوا من بعضهم بعض لأنه خيانة لهم ورأى المحقق الخليلي جواز ذلك وعنده انها ليس بخيانة لهم وتسبى اولاد المشركين الصغار ما كانوا دون البلوغ مع النساء أما البلغ من الرجال. فانهم يقتلون بدليل ان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتلهم فاقره رسول الله ﷺ على ذلك وقال له حكمت بحكم الله الى آخر الحديث والحكمة في سبي اولادهم ثلاثة اشياء احدها ليجروهم الى الاسلام فيكون ذلك سببا لدخولهم فيه وذلك انفع لهم والثاني شفقة بهم حين قتل آبائهم لئلا يموتوا جوعا وعطشا والثالث تقوية لبيت المال والله اعلم .

باب في كيفية الجزية

قد تقدم ان بعض المشركين لا تقبل منهم جزية اصلا وهم اهل الاوثان من العرب وبعضهم تقبل منهم وهم اهل الكتاب من اليهود والنصارى والصابئين ومثلهم المجوس ولا جزية على امرأة او عبد او طفل او شيخ أو حبر او مجنون اوراهب او مفلس وقال بعض العلماء يعطيها رهبان الكنائس الذين لم ينقطعوا ومن فرضت عليه ثم انقطع لم تسقط عنه وقيل يعطيها الراهب مطلقا ولا يأخذ الجزية الا الامام العادل بنفسه أو بأمره واذا لم يكن الامام اوكان ولم يقدر على منع الظلم عنهم لم تؤخذ منهم ومن اخذها بدون الامام لم يعامل فيها وقيل يأخذها منهم كل من منع الظلم عنهم ولو في الكتمان وقيل تؤخذ من الفقير الذي لا شيء له وقيل اذا كان له ما يكتسب منه وشدد بعضهم فقال يطلى بلبن أو عسل او نحو ذلك مما يتأذى منه بالذباب أو النمل ويحبس في الشمس حتى يعطيها لانه ترك التوحيد باختياره والجزية بحسب ما يرى الامام من قوة المشرك وضعفه وكثرة المال وقلته وشدة بغض الاسلام وعدمها حتى لو رأى الصلاح في تسويتهم لفعل وقيل دينار على كل واحد في السنة

وان رضوا بالزيادة فعلى المتوسط ديناران وعلى الفقير دينار وقيل على اليهودي عشرة دراهم في كل سنة وعلى النصراني اثنا عشر وقيل خمسة عشر وعلى من تؤخذ منه الجزية ضيافة المسلمين ثلاثة أيام وقيل الضيافة على النصارى والمبيت على اليهود بعد اكل العشاء عند النصارى وعن عمر انه ضرب الجزية دينارا على كل واحد في السنة وبه قال الشافعي وبه امر ﷺ معاذا حين ارسله الى اليمن وقال له اوخذ قيمة الدنانير مغافر وهي ثياب وقد عمل به عمر في بعض القرى وروي عنه انه كتب الى عامله عثمان بن حنيف في الكوفة بأن على الغني اربعة دنانير وعلى المتوسط ديناران وعلى الفقير دينارا وروي عنه غير ذلك فدل على انها ليست محدودة وفعل النبي ﷺ ليس حدا لها وانها برأي الامام ويؤخذ من نصارى العرب ضعف ما يأخذ الامام من المسلمين في الزكوة على اموالهم فيعطي منهم من له مائتا درهم عشرة دراهم ومن له مائة درهم خمسة دراهم ولو كان لا زكوة على المسلم فيما دون المائتين وكذلك في الذهب والغلة والماشية وكذا فعل خالد بنصارى تغلب في الشام فأجازه عمر تؤخذ على تمام السنة من حين قهرهم الأمام وضربها عليهم وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة من حينه وهو ضعيف وكل ما صالح الامام عليه اهل إكتاب قبل القتال أو بعده ان لم يكن غالبا فجائز عليهم وعن علي لا توكل ذبيحة نصارى العرب فانهم لن يبلغوا من النصرانيه الا شرب الخمر واختار بعض اصحابنا في من دخل من العرب في دين النصارى قبل نزول الآية فهو منهم ومن دخل بعد نزولها قتل وانما تحل ذبائح اهل الكتاب ونكاح الحرائر منهم اذا صالحوا المسلمين وتركوا الحرب أما اذا حاربوا فلا يحل شيء من ذلك منهم .

قال نور الدين وهذا هو الذي صححه اصحابنا قال بعضهم لأنهم حين حاربوا لم تكن لهم حرمة تحل بها ذبائحهم ولا نسائهم الا ترى انه لا يحل في امرأة واحدة ان تحل لرجلين مسلمين هذا بنكاح وهذا بسباء وملك اعني لو كانت حلالا لرجل مسلم فتزوجها ليس لغيره من المسلمين ان يسبيها حين حاربوا .

قال نور الدين وهذا التعليل لا يفيد تحريم تزويج نسائهم في الحرب لانه لقائل ان يقول ان من حل سبيه منهن انما هو من لم تكن منهن زوجة لمسلم أما التي

كانت زوجة لمسلم فلا يحل سبيها لحرمة ذلك المسلم قال وقال الشيخ عامر في ايضاحه في كتاب الذبائح ولا بأس بذبائح اهل الحرب من أهل الكتاب ولا نكاح نسائهم ولا صيد كلابهم .

قال نور الدين وهذا هو الظاهر من اطلاق الكتاب قال والتقييد في حل ذلك منهم بما اذا كانوا غير حرب للمسلمين محتاج الى دليل ومعنى الصغار في اداء الجزية قيل ان يأتي بها ما شيا غير راكب ويسلمها قائما والقابض قاعد ويحرك ويزعج باقلاق ويؤخد بمجامع ثيابه ويقال له اد الجزية وان كان يؤديها ويضرب في قفاه وروي عن علي انه تحل ذبائح المجوس وحرائرهم بالجزية وحكم المرتد حكم عبدة الأوثان في انه لا يقبل منه جزية ولا صلح ولا تحل ذبيحته ولا مناكحته ولا موارثته وليس له شيء يحفظه من سيوف المسلمين الا الاسلام سواء رجع عن دين الاسلام الى عبادة الاوثان او الى دين اليهودية أو النصرانية أو المجوسية لحديث من بدل دينه فاقتلوه ويلزمه ان رجع الى الاسلام ان يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وان ما جاء به محمد من عند الله هو الحق ، قال ابو محمد ويعجبني ان لا يعذر من قول وانه برىء من كل دين يخالف الدين الذي دعا اليه محمد ﷺ فان من الكفار من يقول ان محمدا رسول الى العرب دون غيرهم وكذلك حكم من اشرك بالشك في وجود الله تعالى او في شيء من كمالاته او في تصديق نبي من انبيائه او في قبول شيء من كتبه فالشاك في شيء من ذلك مشرك وحكمه اذا تبين بشكه حكم عبدة الأوثان والمرتد فيدعى اولا للتصديق بما تردد فيه فان ابى قوتل حتى يصدق ويرجع عن شكه ولا يقبل منه صلح وكذلك حكم من اشرك بجهله لوجود الله تعالى بعد قيام الحجة عليه أو بجهله بشيء من كمالاته بعد قيام الحجة عليه بذلك والله اعلم .

باب في التوبة واحكامها

التوبة بالنظر الى حكم الشارع فيها قسمان أما واجبة أو مندوبة فالفرض الواجب منها هو ما اذا عصى المكلف فانه يجب عليه ان يرجع عن عصيانه في الفور

ووجوبها مأخوذ من قوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وأما وجوب الفورية فيها فلما في تأخيرها من الاصرار المحرم قطعا واما المندوب منها فهو تكرار توبة من عصى فتاب اذا تذكر ذنبه الذي تاب منه فانه يندب له ان يعيد توبته ولا يجب عليه اعادتها خلافا لبعضهم لأن الصحابة ومن كان اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كان منهم في الجاهليـه من الكفر ولا يجددون له توبة والتوبة واجبة من المعصية صغيرة كانت أم كبيرة قال نور الدين وذهب الجبائي من المعتزلة الى انه لا تجب التوبة من الذنب الصغير لان الصغائر تكفر باجتناب الكبائر .

قال نور الدين تكفيرها باجتناب الكبائر لاينافي وجوب التوبة منها على الاجمال فان العاصي متى ما عصى وجب عليه ان لا يقيم على معصيته وذلك الاقلاع هو عين التوبة منها فان لم يقم عليها ولم يندم على فعلها لكنه استرسل كذلك اي مهملا لا ستترابها ولا نادما عليها ثم مات على ذلك مجتنبا للكبائر غفر الله له تلك المعصية فتركه التوبة من الصغيرة مع عدم الاصرار عليها صغيرة ايضا فهي مكفرة باجتناب الكبائر وفعل الطاعات اما اذا اصر عليها فلا تكفرها الا التوبة واركان التوبة الشرعية اربعة كما روي عن ابن عباس انه قال التوبة النصوح الندم بالقلب والاستغفار باللسان والاقلاع بالبدن والاضمار على ان لا يعود وبعضهم جعل هذه الاشياء ما عدا الرجوع عن الذنب شروطا للتوبة لا اركانا لها فالندم غم يصيب الانسان ويتمنى ان ما وقع منه لم يقع وانما يعتد به ان كان على ما فاته من رعاية حق الله تعالى ووقوعه في الذنب حياء من الله واسفا على عدم رعاية حقه فلو ندم لحظ دنيوي كعار او ضياع مال او تعب بدن لم يعتبر ومن اسلف ذنبا ونسبه فتوبته من ذنوبه على الجملة وعزمه على ان لا يعد على ذنب ومادام ناسيا لا يكون مطالبا بالتوبة عما نسيه والاستغفار طلب الغفران لذنبه سواء كان الطلب بالقول والقلب او بالقلب فقط لقوله تعالى **﴿والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم﴾** ولا يشترط فيه التلفظ به مطلقا وقيل ان كانت المعصية قولية كالقذف اشترط الاستغفار لفظا وان كانت غير قولية لم يشترط وتجزى فيه التوبة بالسريرة واصل التوبة امتثال العبد لأمر مولاه وثمرتها حط الأوزار وتلك الثمرة انما هي بمحض تفضل منه تعالى لا

بوجوب عليه خلافا للمعتزلة الزاعمين انه يجب على الله قبول توبة التائب عقلا ونقلا واعلم ان من الذنوب ما هو ظاهر كالزنا وشرب الخمر واكل الخنزير واكل الربا وشهادة الزور إلى غير ذلك ومنها ما هو باطن كالعجب والكبر والرياء والحسد والغرم على الفسق ونحو ذلك وتجب التوبة من جميعها لكن توبة كل ذنب بما يناسبه فالتوبة من الذنوب الظاهرة يجب ان تكون ظاهرة على اللسان بطلب الغفران من المنان واما التوبة من الذنوب الباطنة يكفي ان تكون باطنة من غير اظهار على اللسان فان اظهرها مظهر كان ذلك فضلا له وقد فعل فوق ما يجب نفلا .

قال نور الدين رحمه الله والدليل على هذا التفصيل قوله ﷺ لمعاذ اذا عملت سيئة فاحدث معها توبة السر بالسر والعلانية بالعلانية والجهر في المعاصي هو ان يعمل معصية بدنية والسر فيها هي المعاصي القلبية والجهر في التوبة هي اجراء الاستغفار على اللسان مع الندم والانكسار في الجنان والسر منها هو الاقتصار على ما عدا الاستغفار باللسان من الاركان فاذا عمل المكلف معصية من المعاصي البدنية وجبت التوبة عليه جهرا ثم اختلفوا في حد الجهر فقال قوم هو ما سمعته الاذنان فصاعدا وقال آخرون هو ما سمعه من يليك فصاعدا وجعل ارباب هذا القول ما سمعته الاذنان من السر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا عمل رجل شيئا من المعاصي البدنية وقد اطلع عليه غيره هل عليه ان يظهر التوبة عند من علم بمعصيته ام لا الصحيح ان عليه اظهار التوبة أما الذنوب الباطنة كالعجب والكبر والحسد والرياء والعزم على الكفر فالتوبة منها هي فقدانها من القلب اصلا وانعدامها حتى لا يبقى لها ثمرة ولا تأثير مع الندم على وجودها فالعجب بضم المعجمة هو استعظام النعمة والركون اليها مع قطع النظر انها من الله عز وجل اما اذا استعظمها بالنظر الى صدورها من الله تفضلا عليه واستند بها لذلك فليس هذا بعجب قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون وسبب العجب صفة كمال في النفس من علم او جمال او حسب او نحو ذلك وهو كبيرة لما في الحديث الصحيح لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو اكبر منه العجب وفي الحديث الرباني قال الله عز وجل (لولا ان الذنب خير لعبدي المؤمن من العجب ما خليت بين عبدي المؤمن وبين الذنب .

وفي حديث الديلمي لولا ان المؤمن يعجب بعمله لعصم من الذنب حتى لا يهم به ولكن الذنب خير له من العجب وروى الدار قطني ليس بالخير ان يقضي العبد القول بلسانه والعجب في قلبه وابو الشيخ شرار امتي المعجب بدينه المرائي بعمله المخاصم بحجته والرياء شرك وعلاجه ان يعلم ان تلك النعمة تفضل بها مولاه وانه هو محلها لا موجدها وليس للمحل شيء من التأثير في الحال فالواجب عليه شكر المنعم بها لا كفرانه والكبر بكسر الكاف هو رد الحق ودفعه واحتقار الناس وازدرائهم وهو من اعظم الكبائر لقوله تعالى : **﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق﴾** وقوله **﴿واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين﴾** وفي الحديث اجتنبوا الكبر فان العبد لا يزال يتكبر حتى يقول الله تعالى اكتبوا عبدي هذا في الجبارين .

وفي الحديث الرباني يقول الله تعالى **﴿الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني واحدا منها قذفته في النار﴾** وفي حديث النسائي والترمذي يحشر المتكبرون يوم القيمة امثال الذر في صورة الرجال يغشاهم الذل من كل مكان يساقون الى سجن في جهنم يسمى بولس تعلوهم نار الانباز يسقون من عصارة اهل النار طينة الخبال وفي حديث مسلم وأبي داود لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ولا يدخل الجنة احد في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر وفي حديث مسلم ان الله لا ينظر الى من يجر ازاره بطرا قيل ان الرجل يحب ان يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة قال ان الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس والكبر انواع لانه أما ان يكون على الله تعالى وهو افحش انواع الكبر كتكبر فرعون ونمروذ حيث استنكفا ان يكونا له عبدين تعالى وادعيا الربوبية قال تعالى **﴿ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين لن يستنكف المسيح﴾** الآية وأما على رسوله بان يمتنع من الانقياد له تكبرا وجهلا وعنادا وأما على العباد بان يستعظم نفسه ويحتقر غيره ويزدريه فيأبى عن الانقياد له او يرتفع عليه ويأنف من مساواته وهذا وان كان دون الاولين الا انه عظيم اثمة ايضا لأن الكبرياء والعظمة انما يليقان بالملك القادر

القوي المتين دون العبد العاجز فتكبره فيه منازعة لله في صنعة لا تليق الا بجلاله فهو كعبد اخذ تاج ملك وجلس على سريره فما اعظم استحقاقه للمقت واقرب استعجاله للخزي ومنه المتجادلون في مسائل الدين بالهوى والتعصب تأبى نفسه من قبول ما سمعه من غيره وان اتضح سبيله بل يدعوه كبره الى المبالغة في تزييفه واظهار ابطاله فهو على حد قوله تعالى وقال **﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾** وقال ابن مسعود كفى بالرجل اثما اذا قيل له اتق الله ان يقول عليك بنفسك وعلاجه بجميع انواعه ان ينظر في مبدأه ومنتهاه وفي حقيقة احواله فانه متى ما استغرق نظره في ذلك عرف ما هيته وتبين له عجزه وانكسرت عند ذلك نفسه والى هذا يشير قوله تعالى **﴿قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره﴾** والحسد هو تمني زوال نعمة الغير بلا حق فخرج بقولنا بلا حق هو ما اذا كان التمني بحق وذلك كان يكون المنعم عليه باغيامثلا فانه يحل شرعا اضاعة ماله وكل ما حل اضاعته جاز تمني زواله ضرره وبقولنا تمنى ازالة النعمة ما اذا لم يتمن زوالها لكن تمنى ان يكون له مثلها فان هذا ليس بحسد وانما هو غبطة وفي الحديث المؤمن يغبط والمنافق يحسد .

قال نور الدين وللحسد مراتب اعلاها زوال نعمة الغير من غير ان يكون للحاسد نفع في زوالها ثانيها تمني زوالها مع رجاء ان تنتقل اليه او ينتقل اليه مثلها ، ثالثها تمني زوالها ليتساويا في المنزلة فلا يكون المحسود زائدا عليه بشيء وهو بجميع انواعه حرام قال تعالى **﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾** وقال : **﴿ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء﴾** وقال ﷺ «الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب والصدقة تطفىء الخطيئة كما يطفىء الماء النار والصلوة نور المؤمن والصيام جنة » أي ساتر ووقاية وفي رواية الديلمي الحسد يفسد الايمان كما يفسد الصبر العسل وفي حديث آخر «دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء وهي الحالقة حالقة الدين لا حالقة الشعر والذي نفس محمد بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا افلا انبئكم بشيء اذا فعلتموه تحاببتم افشوا السلام

بينكم» فهذه الاحاديث كلها دالة على ان الحسد من الكبائر اما قوله ﷺ لا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله القرآن فقام به واحل حلاله وحرم حرامه ورجل آتاه الله مالا فوصل به اقرباءه ورحمه وعمل بطاعة الله تمنى ان يكون مثله» .

قال نور الدين ففيه اطلاق الحسد على الغبطة تجوزا الا ترى الى قوله في آخر الحديث تمنى ان يكون مثله ولم يقل تمنى ان تزول نعمته وأما قوله عليه الصلوة والسلام كل ابن ادم حسود ولا يضر حاسدا حسده ما لم يتكلم باللسان أو يعمل باليد ففيه بيان الحسد المعفو عنه وهو ما يجده الانسان في نفسه اضطرارا فانه لا يؤاخذ به حتى يحققه بالافعال الاختيارية وعلاجة ان تعرف انه يضر دينا ودنيا ولا يضر المحسود لا دينا ولا دنيا اذ لا تزول نعمة بحسد قط والا لم تبق بعد نعمة على احد حتى الايمان لأن الكفار يحبون زواله عن اهله بل المحسود منتفع بحسدك دينا لانه مظلوم من جهتك سيما ان ابرزت حسدك الى الخارج بالغيبة وهتك الستر وغيرهما من انواع الايذاء فهذه هدايا تهدى اليه حسناتك بسببها حتى تلقى الله يوم القيمة مفلسا محروما من النعم كما حرمت منها في الدنيا والرياء ويسمى الشرك الاصغر وهو ارادة العامل بعبادته غير وجه الله تعالى كأن يقصد اطلاع الناس على عبادته وكماله حتى يحصل له منهم نحو مال او حياة او ثناء اما باظهار نحول وصفرة وجه ونحو تشعث شعر وبذاذة هيئة وخفض صوت وغمض جفن ايما ما لشدة اجتهاده في العبادة وحزنه وقلة اكله وعدم مبالاته بأمر نفسه لاشتغاله عنها بالاهم وتوالى صومه وسهره واعراضه عن الدنيا واهلها واما باظهار زي الصالحين كاطراق الرأس في المشي والهدوء في الحركة وابقاء اثر السجود على الوجه ولبس الصوف وخشن الثياب وتقصيرها وغير ذلك واما بالوعظ والتذكير واظهار حفظ السنن ولقاء المشايخ واتقان العلوم وغير ذلك من الطرق واما بنحو تطويل اركان الصلوة وتحسنها واظهار التخشع فيها وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات وهو بجميع انواعه حرام بشهادة الكتاب والسنة والاجماع ، قال تعالى﴿الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون﴾ وقال تعالى ﴿ولا يشرك بعبادة ربه احدا﴾ اي لا يرائي بعمله وقال صلى الله عليه وسلم ان اخوف ما اخاف عليكم الشرك الاصغر الرياء يقول الله يوم القيمة اذا جزى الناس باعمالهم اذهبوا

الى الذين كنتم ترون في الدنيا انظر وأهل تجدون عندهم جزاء وفي حديث آخر ان ادنى الرياء شرك واحب العبيد الى الله الاتقياء الاسخياء الاخفياء اي المبالغون في ستر عباداتهم وتنزيهها عن شوائب الاعراض الفانية والاخلاق الدنيئة وفي حديث آخر ان اخوف ما اخاف على أمتي الاشراك بالله أماني لست اقول يعبدون شمسا ولا قمرا ولا وثنا ولكن اعمالا لغير الله وشهوة خفية وعلاجه هو ان يعرض عن رغبته في كل ذلك لما فيه من المضرة وفوات صلاح القلب وحرمان التوفيق في الحال والمنزلة الرقيقة في الآخرة والعقاب العظيم والمقت الشديد والخزي الظاهر حيث ينادي على رؤ وس الخلائق ويقال للرائي يا فاجر يا غادر يا مرائي اما استحييت اذ اشتريت بطاعة الله تعالى عرض الحياة الدنيا راقبت قلوب العباد واستهزأت بنظر الله تعالى وطاعته وتحببت الى العباد بالتبغض الى الله تعالى وتزينت لهم بالشين عند الله تعالى وتقربت اليهم بالبعد من الله تعالى اما العزم على الكفر فالحق انه من جملة المعاصي وانه لم يدخل تحت الاشياء المعفو عنها بحديث ان الله تعالى تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم به او تعمل به لحديث اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قالوا يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه فعلل بالحرص وللاجماع على المؤاخذة باعمال القلوب كالحسد ونحوه ولقوله تعالى **﴿ومن يرد فيه بالحاد بظلم﴾** الآية على تفسير الالحاد بالمعصية ولقوله تعالى **﴿ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا﴾** .

قال نور الدين رحمه الله وللسبكي في تفصيل حديث النفس كلام احسن فيه جدا فقال ما نصه الذي يقع في النفس من قصد المعصية على خمس مراتب الاولى الهاجس وهو ما يلقى فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر ثم حديث النفس وهو ما يقع فيها من التردد هل يفعل او لا ثم الهم وهو ترجيح قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فالهاجس لا يؤاخذ به اجماعا لانه ليس من فعله وانما هو شيء ورد عليه لا قدرة له عليه ولا صنع والخاطر الذي بعده كان قادرا على دفعه بصرف الهاجس اول وروده ولكن هو وما بعده حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى وهذه المراتب الثلاث ايضا لو

كانت في الحسنات لم يكتب له بها اجرا ما الأول فظاهر واما الثاني والثالث فلعدم القصد واما الهم فقد بين الحديث الصحيح ان الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة لا يكتب سيئة وينتظر فان تركها لله كتبت حسنة وان فعلها كتبت سيئة واحدة والاصح في ذلك معنا ، ان يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم مرفوع ومن هذا يعلم ان قوله في حديث النفس ما لم تتكلم به أو تعمل به ليس له مفهوم حتى يقال انها ان تكلمت أو عملت يكبت عليها حديث النفس لأنه اذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس اولى واما العزم فالمحققون على انه يؤاخذ به وخالف بعضهم وقال انه من الهم المرفوع قال نور الدين انتهى كلامه لكن ذكر في شرح المنهاج ما يخالف ما هنا في الهم حيث قال اني ظهر لي الآن المؤاخذة من اطلاق قوله ﷺ وتعمل ولم يقل أو تعمله قال فيؤخذ منه تحريم المشيء الى معصية وان كان المشيء في نفسه مباحا ولكن لانضمام قصد الحرام اليه .

قال نور الدين واعلم ان توبة التائب مقبولة ما لم يغرغر بالموت او تطلع الشمس من مغربها فاذا كان احد الامرين لم تقبل التوبة لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولقوله في صفة فرعون فلما ادركه الغرق قالآمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو انه اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا ولقوله تعالى حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها ولقوله تعالى فلم يكن ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا ولما روي ابو ايوب عن النبي ﷺ ان الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اي ما لم تتردد الروح في حلقه ولقوله ﷺ التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من مغربها .

قال نور الدين وفي هذه الآيات والاحاديث تنبيه على امرين احدهما ان الأيمان عند الغرغرة وعند معاينة عذاب الاستئصال لا ينفع وهو مجمع عليه لانه انما كان بالجاء لا باختيار الا قوم يونس فانه انما نفعهم ايمانهم عند معاينة عذاب الاستئصال كرامة لنبيهم وخصوصية لهم وخالف هذا الاجماع ابن العربي وحكاه بعضهم عن

الصوفية ايضا فزعم ان أيمان الملجي نافع وبالغ ابن العربي فزعم ان فرعون مؤمن شهيد الامر الثاني انه اذا تاب احد من ذنب ثم رجع اليه ثم تاب منه وهكذا يقبل منه اذا تاب ويترك اذا عصى ومن هنا قال حيان الاعرج في رجل في ولاية المسلمين ويكون منه ما يكره المسلمون فيستتاب فيتوب ويعطى الرضى ثم يرجع فيدعي فيجيب ويطيع وهذه حالته انه يدعا اذا ادبر ويقبل اذا اقبل وقال ابو عبيدة رضي الله عنه في مثل هذا توبة حتى يكون الشيطان هو الخاسر واذا كان التائب من الذنب لا ترد توبته حتى يغرغر او تطلع الشمس من المغرب فأعلم ان من اتى جرما صغيرا كان او كبيرا داخل تحت هذا العموم فتوبة قاتل المؤمن عمدا وتوبة من اضل غيره بمعصيته وتوبة من حلف ليبطلن حقا مقبولة لدخول الثلاث تحت ما مر وقال بعض الفقهاء ان توبة هؤلاء وتوبة الملحقة بزوجها ولدا من غيره وتوبة من قتل نبيا أو قتله نبي غير مقبولة لحديث يروى في ذلك اجمالا ولأحاديث وردت في بعض ما ذكر تفصيلا .

قال نور الدين فاما توبة من قتل نبيا أو قتله نبي فلم يرو فيها الا حديث العام لجميع المذكورات وقد استدل به القائلون بعدم التوبة لهؤلاء وكأنه صحيح عندهم قال وعلى تقدير صحته فنحمله على عدم التوفيق لاسباب التوبة غالبا لا على عدم قبولها اذا اتى بها كما وجب عليه شرعا وعبر عن عدم التوفيق بما ذكر للزجر والتنفير عن هذه الكبائر جمعا بينه وبين تلك الادلة او نقول انه اخبار عن عدم قبول توبة هؤلاء في اول الاسلام مثلا ثم نسخ بقبولها بعد ما ورد من الادلة على قبول توبة كل تائب بل ورد من الاحاديث على قبول توبة قاتل المؤمن عمدا ونحو ذلك وبالجملة فلم تثبت معنا صحة ذلك الحديث أما قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها الآية فمقيد بما اذا لم يتب واما قوله ﷺ ابا الله ان يجعل لقاتل المؤمن توبة وقوله ﷺ ان الله ابى على فيمن قتل مؤمنا ثلاثا فاخبار آحاد لا تعارض القطعية وعلى تقدير صحتها بختمل ان المراد منها عدم التوفيق للتوبة غالبا لاعدم قبولها ليحصل الزجر والتنفير عن قتل المؤمن او تحمل على قاتل مخصوصا كما روي فيمن قتل قائل لا اله الا الله ظنا انه التجأ بها عن السيف واما قوله ﷺ ايما امرأة ادخلت على قوم من

ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته فمعناه اذا لم تتب وأما قوله عليه الصلوة والسلام ومن سن في الاسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير ان ينقص من اوزارهم شيء فمعناه ايضا اذا لم يتب لكن من دعا الى ضلالة ثم اراد التوبة منها فعليه ان يدعو الى الخروج منها كما دعى الى الدخول فيها فعليه ان يبلغ توبته كل من اجابه الى ضلالته وان يبين لهما انها ضلالة هذا كله اذا كان قادرا على ذلك فان كان غير قادر كما اذا مات المدعو اليها أو كان بمكان باعد لا يستطيع الوصول اليه ولا يصل اليه كتابه فانه يعذر بعجزه عن ذلك لأن الله لم يكلف العباد فوق طاقتهم والله اعلم .

باب في حالات التائب

اعلم ان العاصي لربه أما ان يكون في عصيانه مستحلا او محرما فان كان مستحلا فلا شيء عليه عند الاكثر سوى الرجوع الى الحق والدينونة ببطلان ما كان عليه وان كان محرما لفعله ففعله انتهاكا فاما ان يكون في فعله ذلك مضيعا لشيء من حقوق الله كالصوم والصلوة او من حقوق العباد كاتلاف مال او قتل او ارتكاب فرج غصبا أو غير مضيع شيئا من ذلك فان كان غير مضيع شيئا من هذه الحقوق فليس عليه شيء سوى التوبة من عصيانه وان كان مضيعا شيئا من حقوق العباد فعليه الخروج منها بالخلاص الى اربابها كما سيأتي وان كان مضيعا لشيء من حقوق الله كما اذا ترك فرضا حاضرا ففات وقته فانه تجب عليه التوبة عن ذلك التضييع واستدراكه بالقضا وستره بالكفارة وهي تحرير رقبة أو اطعام ستين مسكينا أو صيام شهرين متتابعين فأما وجوب التوبة فظاهر مما مر واما وجوب القضاء فلما ورد عنه ﷺ انه كان يأمر بقضاء الفوائت فرضا ونفلا واما وجوب الكفارة في تضييع الصيام فلما ورد عن ابي هريرة انه قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة فقال : يا رسول الله افطرت في رمضان فقال اعتق رقبة أو صم شهرين متتابعين او اطعم ستين مسكينا وقس عليه تضييع الصلوة بجامع ان كلا منهما فرض موقت فأوجبوا في تضييعها الكفارة كما وجبت في تضييعه .

وقال آخرون لا شيء عليه سوى التوبة واستقبال ما يأتي عليه بالاداء واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ التائب من الذنب كمن لا ذنب له قلنا ومن شرط التوبة من ذلك الذنب قضاء ما فات والكفارة عنه بما ذكر قالوا قال ﷺ الاسلام جب لما قبله قلنا ذلك في المشركين فان لهم حكما آخر يخالف ما هنا اما الزكوة وان كانت حقا لله عز وجل فلا تدخل تحت هذا الخلاف لان اداءها غير موقت فمن ضيعها وجب عليه غرمها وما قيل في الاثر من انها مثل الصوم والصلوة في هذا الخلاف فمحمول على ما اذا ضيعها وهو موسر ثم تاب وهو معسر لا يجد ما يغرمها به فانه على هذا القول لا شيء عليه سوى التوبة وعلى قول آخر تلزمه الوصية بها كسائر الحقوق واختلف في المصر على المعصية اذا فعل شيئا من الطاعات كالصلوة والزكوة والصوم ونحو ذلك ثم تاب من ذنبه واناب الى ربه هل يعطى ثواب تلك الطاعة ففيه ثلاثة مذاهب المذهب الاول لابن محبوب واختاره ابن ابي نبهان انه يعطي ثوابه وظاهر كلامهما عدم التفصيل بين المشرك والمنافق في الاصرار المذهب الثاني لبشير واختاره الزاملي انه اذا كان هذا المصر حين فعله للطاعة مشركا فلا ثواب له وان كان غير مشرك فله الثواب بعد التوبة المذهب الثالث للفضل بن الحواري انه لا يعطى ثوابها ان كان حين فعله مشركا أو منافقا مستدلا بقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين ففي المسئلة اطلاقان وتفصيل .

قال نور الدين رحمه الله وعندي فيها تفصيل آخر هو الحق ان شاء الله وهو ما اذا كانت تلك الطاعة التي فعلها المصر مشروط في صحتها الاسلام كالصلوة والصيام والحج ونحو ذلك من العبادات فلا يثاب عليها بعد التوبة اذا فعلها وهو مشرك لان الثواب ثمرة الصحة والصحة مشروطة بالاسلام وما هنالك اسلام فلا صحة فلا ثواب ويثاب عليها ان فعلها وهو مصر غير مشرك لانها تكون حينئذ صحيحة فيصبح ترتيب الثواب عليها اما قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين فلا يعارض ما قدرناه لانا لا نقول بقبول العمل من المصر حال اصراره وانما نقول بقبوله منه بعد توبته وان كانت تلك الطاعة غير مشروط في صحتها الاسلام كرفع المنكر ورفع الظلم ونصرة المظلوم واغاثة الملهوف وصلة الرحم واقراء الضيف فانه يثاب

عليها بعد التوبة كل من فعلها وان كان مشركا لقوله تعالى اولئك يبدل الله سيآتهم حسنات ولقوله صلى الله عليه وسلم التائب من الذنب كمن لا ذنب له ومن لا ذنب له يعطى ثواب حسناته واعلم ان مسئلة احباط الأعمال في الآيات والاحاديث مبنية على مسئلة القطع بتعذيب الفساق فذهب اصحابنا والمعتزلة الى احباط صالح الأعمال بمطلق الفسق اذا لم يتب منه وذهب القائلون بعدم القطع بوعيد الفساق الى ان الاعمال انما تحيط بالشرك لا بشيء غيره من انواع الفسق .

قال نور الدين وهي كأصلها من المسائل الدينية فما ورد في الاثر مما نصه قال جابر بن النعمان رحمه الله اختلف المسلمون من اهل صحار في الذي يعمل الحسنات والسيئات فقال قائلون منهم انها تحصى عليه حتى يموت ثم ينظر في حسناته وسيئاته ايهما اكثر جزي به وقال آخرون اذا عمل حسنة ثم عمل سيئة محت السيئة الحسنة قال جابر فخرجنا من صحار الى سمائل فسألت هاشم بن غيلان رحمه الله عن ذلك فقال كفوا عن هذا فقد وقع هذا بصحار وكتبوا الينا فلم نجبهم وعند هذا ومثله تقع الفرقة وبالله التوفيق هل هذا الخلاف مقرر ام مردود فالجواب فيه ان هذا المقام ليس محلا للخلاف وان القائل بان السيئة تمحو الحسنة اذا جاءت بعدها هو المصيب لكن بشرطين احدهما ان تكون السيئة كبيرة لان الصغائر مغفورة باجتناب الكبائر وثانيهما ان يموت عليها لانه اذا تاب منها رد اليه ثواب حسنته .

قال نور الدين وناهيك بسكوت هاشم عن الجواب عليها وبقوله وعند هذا ومثله تقع الفرقة تبنيها على انها من مسائل الدين قال فان قيل لو كانت المسئلة من مسائل الدين ما وسع هاشما السكون عنها لحديث اذا ظهرت البدع فعلى العالم ان يظهر علمه فان لم يفعل فعليه لعنة الله قال قلت فهم هاشم ان المراد من الحديث شيئان احدهما الزام المبتدع الحجة وثانيهما انقاذ المسلمين من هلكة البدعة فعلم ان الحجة قد لزمت هذا المبتدع بظهور العلم على لسان خصمه ولا يلزم تكرار اظهار العلم ورأى ان المصلحة في انقاذ المسلمين من تلك البدعة هي السكوت عن الخوض في تلك المسئلة اصلا فانها لو طال الكلام فيها لا تسع الخرق واستطارت القضية فيعم ضررها اقطار الامصار ومتى ما كف عن الخوض فيها خمدت نارها ولم يتعد صاحبها ضررها فلله در هاشم ما اغزر علمه واثقب فهمه والله اعلم .

باب في توبة المحرم والمستحل

اعلم ان المحرم المنتهك هو من يأتي الاشياء المحرمة في دينه على غير اعتقاد لها باستحلال والمستحل هو الذي يأتي الاشياء المحرمة في دين الله تعالى اعتقادا منه انها حلال متمسكا على ذلك بشبهة من كتاب أو سنة أو اجماع فهو جازم بتلك الشبهة ومعتقد انها الدليل القاطع ويلتزم بها تخطئة من خالفه في ذلك دينا اما اذا لم يكن بهذه المثابة فليس هو بالمستحل وان اعتقد حل ذلك المحرم او تحريم ذلك المحلل وانما هذا جاهل بقواعد الدين الذي هو عليه فمن يأتي ذنبا حرم الله ارتكابه على وجه يعتقد ان ذلك الذنب حرام فان توبته منه مجملا مجزية فلا يطالب بالتفصيل ذنبا ذنبا بل اذا قال انا تائب الى الله من جميع ذنوبي قبل منه ويلزم المستحل للذنب الذي ارتكبه ان يتوب منه تفصيلا اي اذا كان له عدة ذنوب كلها يدين باستحلالها فانه لا يجزيه في التوبة منها الا ان يتوب عنها ذنبا ذنبا لانه يعتقدها دينا فاذا قال انا تائب من جميع ذنوبي لم يدخل ما استحله تحت هذا اللفظ اذ ليس ذلك ذنبا عنده وهذا فيما بينه وبين الناس أما فيما بينه وبين الله فاذا اعترف بخطأ ما كان عليه وضلالته فندم على استحلاله لذلك وارتكابه وعزم ان لا يعود الى شيء منه وطلب الغفران من ربه لمجمل ذنبه فانه يجزيه ذلك وقيل تجزيه التوبة مجملا حتى عند الناس ويقبل منه ان عرف انه راجع عن ذلك الذي يستحله وهو قول افتى به الامام ابن محبوب في حق محمد بن عباد وقد استحل اشياء فتاب منها عند المسلمين مجملا فطلبوا منه التفصيل فبقي كالجمل المحرنجم ان تقدم نحر وان تأخر عقر فافتى ذلك الامام حينئذ بذلك القول فقبلوا منه اجماله .

قال نور الدين وفي الاثر ما نصه وسألته عمن يتوب فقال استغفر الله من كل ما دنت بشيء من الباطل ومن جميع ما خالفت فيه الحق ايجزيه ذلك اذا كان قد دان بشيءمن الباطل او تولى عدوا او عادى وليا قال يجزيه ذلك اذا كان تدينه من جهة خطأ او قذف وقال من قال لا يجزيه في هذا وان كان تدينه بشيءمن البدع والضلال فذلك لا يجزيه حتى يتوب من ضلالته تلك بعينها الا ان يكون نسيه وقد تاب من جميع ذلك فان ذلك يجزيه فيما بينه وبين الله قال ففي هذا الاثر تفصيل بين ما اذا كان

المستحل من احدى الفرق الضالة المعتقدة لاستحلال ما حرمه الله كالازارقة وبين ما اذا كان اصله من اهل الاستقامة فاستحل شيئا في دين الله حرام بدليل في زعمه فاجتزى بالاجمال في حق هذا الاخير بعض ولم يجتز آخرون واما المستحل الأول فلم يحك فيه الا عدم الاجتزاء بالاجمال قولا واحدا ومن اتى شيئا من الاشياء التي فيها حقوق العباد كأخذ مال الغير وارتكاب فرج محرم غصبا أو تأثير في نفس بما لا يحل ونحو ذلك فاما ان يأتيه ذلك الفاعل وهو معتقد لحرمته واما ان يأتيه وهو معتقد لحله فان اتاه وهو يعتقد حرمته فعليه مع التوبة ان يغرمه لصاحبه ولا تجزيه التوبة بدون ذلك ان كان قادرا على ذلك اما اذا كان غير قادر كما اذا تعذر عليه وجود صاحبه او تعذر عليه ما يتخلص به فانه يجب عليه حينئذ ان يعتقد الخلاص عند القدرة عليه فان حضره الموت ولن يجد سبيلا الى الخلاص وجبت عليه الوصية ولا شيء عليه فوق ذلك وان كان اتاه وهو يعتقد حله فحكمه بعكس من اتاه وهو يعتقد حرمته فتجزيه التوبة من ذلك الشيء دون غرمة سواء كان قائما في يده أو كان قد اتلفه وهذا الحكم ظاهر في المشركين لقوله تعالى ﴿قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ ولقوله ﷺ «انما قيل للجاهلية جاهلية لجهالة اهلها وضعف علمهم فمن اسلم على شيء وهو في يده فهو له ولحكم رسول ﷺ » في دور مكة ورباعها وقد دخلها على اهل مكة عنوة فهي لهم فسوغ لهم جميع ما في ايديهم من كسب او غصب وكان للمسلمين المهاجرين فيها دور فخالف عليها المشركون من بعدهم واغتصبوها فهناءها لهم رسول الله ﷺ ولم يرد على أحد من المهاجرين داره لا انتزعها من ايدي المشركين وقد اغتصب عقيل بن ابي طالب دور ﷺ ومولده ودور بني عبدالمطلب وصارت دار خديجة زوج رسول الله ﷺ الى ابي سفيان بن حرب التي فيها مولد فاطمة رضي الله عنها فردها ابو سفيان الى داره واغتصب ايضا دار ابي احمد بن جحش فاستعدى عليها رسول الله ﷺ فلم يعده فقال يا رسول الله دار ابي اغتصبها ابو سفيان فاعرض عنه رسول الله ﷺ فأتاه من على يمينه فأعرض عنه فأتاه من قبل شماله فاعرض عنه ثم مضى وتركه وقال احمد بن جحش يعرض بأبي سفيان :

دار ابـن عـمـك بـعـتـهـا ... تـنفي بها عنك الغـرامـة
اذهـب بها اذهـب بها ... طـوقـتـهـا طـوق الحـمـامـة

وابتاعت تلك الدار بعد ذلك في غلاء دور مكة بمائة الف دينار اشتراها ابان بن عثمان في دور كثيرة وقال اسامة بن زيد في يوم الفتح برسول الله ﷺ وكان رجل رسول الله ﷺ بيده اين تنزل غدا يا رسول الله فقال عليه الصلوة والسلام وهل ترك لنا عقيل من منزل انزل بالابطح وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولسنا بنازعين شيئا من يد احد اذا اسلم عليه وعلى هذا اجتمعت الامة المحمدية لكن الخلاف من وراء ذلك في اربعة اشياء احدها المرتد اذا اخذ شيئا من اموال المسلمين بعد ارتداده هل عليه رده اذا اسلم ذهب ابو حنيفة الى انه عليه ذلك والمذهب انه ليس عليه إذ لا فرق بينه وبين سائر المشركين الثاني الذي اذا اخذ شيئا من اموال المسلمين حال اعطاء الذمة هل عليه رده اذا اسلم فمذهب الزمخشري وصححه القطب ان عليه ذلك والمذهب عندنا ان ليس عليه اذ لا فرق بينه وبين سائر المشركين ايضا واخراج المرتد والذمي من العمومات المتقدمة في المشركين يحتاج الى دليل الثالث ما اغتصبه المشركون من المسلمين هل يكون لهم قبل ان يسلموا وليس لصاحبه ان يأخذه منهم وتجوز معاملتهم فيه أم لا ذهب الى الثاني ابن بركة وصاحب السؤالات والامام افلح والمحقق الخليلي وحجتهم قوله تعالى ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ وقوله ﷺ «لا حق لعرق ظالم ولا تواء على مال امرىء مسلم» وما روى نافع عن ابن عمر انه قال ذهب فرس له فاخذه العدو فظهر عليه المسلمون فرده عليه في زمن رسول الله ﷺ وابق عبد له فلحق بالروم فظهر عليهم المسلمون فرده عليه خالد بن الوليد بعد النبي ﷺ وذلك في زمان ابى بكر والصحابة متوافرون من غير نكير منهم على ذلك وذهب الى الأول جماعة منهم الربيع بن حبيب وأبو يعقوب يوسف بن ابراهيم والمحققون من اهل المغرب وصححه القطب رحمه الله وحجتهم في ذلك ما مر من ابقاءه عليه الصلوة والسلام ما اخذه المشركون في ايديهم يوم الفتح وقد طلبه اربابه فلم ينزعه من يد المشركين .

قال نور الدين رحمه الله ويبحث فيه انه لا دليل فيه على المطلوب لأن المغتصب الذي طلب رده هو في ايدي ابي سفيان وابو سفيان هذا اسلم قبل تلك المطالبة فظهر ان الصحيح ما عليه الاولون والابحاث التي وجهت عى استدلالاتهم يمكن الجواب

عنها بلا تكلف الرابع الموحد المقر برسالة محمد ﷺ الداين بحقبة ما جاء به عليه الصلوة والسلام اذا استحل بتأويل الخطأ ما كان حراما في دين الله كالازارقة والصفرية في حكمهم على اهل القبلة بحكم المشركين هل يكون حكمهم فيما استحلوا كحكم المشركين ليس عليهم الا التوبة منه ام لا ذهب بعض الى ان حكمهم في ذلك حكم المشركين قياسا عليهم بجامع الاستحلال وجعلوا من هذا الباب خروج عائشة رضي الله عنها على المسلمين فسفكت بسبب خروجها الدماء فلما تابت قبل المسلمون منها ولم يلزموها شيئا من الحقوق وجعلوا منه ايضا قتل علي لأهل النهر رضي الله عنهم حتى قالوا لو تاب علي ما كان عليه الا ذلك . قال ابن محبوب وزعمت البيهيسية ان عليا قد تاب من ذلك ثم اختلفوا في هذا المستحل حسب اختلافهم فيما اغتصبه المشركون من المسلمين هل يكون لهم قبل ان يسلموا عليه ام لا فمنهم من ذهب الى ان ما اخذه المغتصب على وجه الاستحلال كان له وليس لربه ان يأخذه منه وتجوز معاملته فيه ولو لم يتب من استحلاله ومنهم من ذهب الى ان ذلك ليس للمستحل الا اذا تاب عليه ولا تحل معاملته فيه قبل التوبة ولصاحبه ان يأخذه ان قدرعليه وذهب آخرون الى ان هذا الحكم مخصوص بالمشركين وان الموحد المستحل لا يشابههم في ذلك الحكم فعليه ان يرد جميع ما اغتصبه او ضمانه ان كان قد اتلفه قبل التوبة من استحلاله وبعدها وكأن ارباب هذا القول يرون ان علة الحكم ها هنا هي الشرك لا الاستحلال فلم توجد العلة في الموحد عندهم فلم يثبت القياس وذهب آخرون الى التفصيل فقالوا ان تاب هذا المستحل وفي يده شيء من المغتصبات قائم العين لزمه رده الى اربابه وان تاب وليس في يده ما هو قائم العين فلا غرم عليه وكأن هؤلاء نظروا الى قوله تعالى ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ والى قوله ﴿**ما جعل الله عليكم في الدين من حرج**﴾ وجه الاستدلال بهاتين الآيتين ان من كان مستحلا لشيء لا يكاد يتوقف عند القدرة عليه فهو منهمك فيه ومتهور فيه فان ظهر له خطأه واراد التوبة منه لا يكاد ان يتيسر له الخلاص منه لعظم ما اتلفه فحصلت له المشقة والحرج ولا مشقة ولا حرج عليه في رد ما كان في يده فظهر الفرق عند هؤلاء .

قال نور الدين رحمه الله واذا دار الامر بين ترجيح المذهب الأول والثاني قلنا ان الراجح ان العلة الرافعة للضمان هي الشرك بقيد الاسلام فلا يكون ما اغتصبه المشرك ملكا له حتى يسلم عليه لما مر ولا يشترط في المشرك ان يكون مستحلا لما اغتصبه لما صح ان رسول الله ﷺ قد حط ضمان ذلك عن جميع المشركين من اهل كتاب أو غيرهم ولا شك ان اهل الكتاب يعرفون حقيقة محمد ﷺ لقوله تعالى ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبنائهم ﴾ ومن عرف الحق لا يعتقد حل معاندته ولا قتال أهله ولا يستحل أموالهم .

قال نور الدين فظهر بحمد الله ان العلة في ذلك هي الشرك بقيد الاسلام ولا يعترض علينا بحط المسلمين للضمان عن عائشة فيمن قتل يوم الجمل وبقولهم ان عليا لو تاب لم يكن عليه غرم ولا قود في اهل النهر لانه ليس بالمجتمع عليه لوجود الخلاف في المسئلة والله اعلم .

باب في الامور التي لا تجب توبة منها

منها التقية وهي اسم للفعل الذي ينقى به عن النفس سواء كان قولا او غير قول وهو المستكره عليه ولا بد من ان نبين اولا حد الاكراه ثم نشرع ثانيا في بيان المكره عليه فنقول قال العلقمي وحد الاكراه ان يهدد قادر على الاكراه بعاجل من انواع العقوبات يؤثر القاتل لاجله الاقدام على ما اكره عليه وقد غلب على ظنه انه يفعل به ما هدده به ان امتنع مما اكرهه عليه وعجز عن الهرب والمقاومة والاستعانة بنحوه وغيرهما من انواع الدفع ويختلف الاكراه باختلاف الاشخاص والاسباب المكره عليها قال مجاهد أول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله ﷺ وابو بكر وخباب وصهيب وبلال وعمار وسمية اما الرسول عليه الصلوة والسلام فحماه ابو طالب وأما ابو بكر فحماه قومه واخذ الآخرون والبسوا دروع الحديد ثم اجلسوا في الشمس فبلغ منهم الجهد بحر الحديد والشمس واتاهم ابو جهل يشتمهم ويوبخهم ويشتم سمية ثم جعل الحربة في فرجها وقال الآخرون ما نالوا منهم غير بلال فانهم جعلوا

يعذبونه فيقول احد احد حتى ملوا فكتفوه وجعلوا في عنقه حبلا من ليف ورفعوه الى صبيانهم يلعبون به حتى ملوه فتركوه قال عمار كلنا تكلم بالذي ارادوا غير بلال فهانت عليه نفسه فتركوه قال خباب لقد اوقدوا لي نارا ما اطفأها الا ودك ظهري اما بيان انواع التقية فهي اما ان تتنوع باعتبار ذاتها اي باعتبار ذلك الفعل المكره عليه وأما ان يكون تنويعها باعتبار حكم الشارع فيها اما تنويعها باعتبار ذاتها فلأن من الافعال ما يقبل الاكراه عليه كالقتل والتكلم بكلمة الكفر ومنه ما لا يقبل الاكراه قيل وهو الزنا لان الاكراه يوجب الخوف الشديد وذلك يمنع من انتشار الآلة فحيث دخل الزنا في الوجود علم انه وقع بالاحتيال على سبيل الاكراه واما تنويعها باعتبار حكم الشارع فيها فهي انواع النوع الاول مباح وذلك كما اذا اكرهه على التلفظ بكلمة الكفر منها ما يباح له ولكنه لا يجب لوجوه احدها انا روينا ان بلالا صبر على ذلك العذاب وكان يقول احد احد ولم يقل رسول الله ﷺ بئس ما صنعت بل عظمه عليه فدل ذلك على انه لا يجب التكلم بكلمة الكفروثانيها ما روي ان مسيلمة اخذ رجلين فقال لاحدهما ما تقول في محمد فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد ثلاثة فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال أما الأول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له .

قال نور الدين والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الأول انه سمى التلفظ بكلمة الكفر رخصة والثاني انه عظم حال من امسك عنه حتى قتل وثالثها انه بذل النفس في تقدير الحق اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا لقوله عليه الصلوة والسلام «افضل العبادات احمزها» اي اشقها ورابعها ان الذي امسك عن كلمة الكفر طهر قلبه ولسانه عن الكفر اما الذي تلفظ بها فهب ان قلبه طاهر منه الا ان لسانه في الظاهر قد تلطخ بتلك الكلمة الخبيثة فوجب ان يكون حال الأول افضل والله اعلم .

النوع الثاني يحرم فعله وذلك كما اذا اكرهه انسان على قتل انسان آخر او على قطع عضو من اعضاءه فها هنا يبقى الفعل على الحرمة الاصلية وهل يسقط القصاص عن المكره ام لا قولان .

النوع الثالث ما ذهب اليه الفخر الرازي وابن بركة العماني من انه يجب فعل ما اكره عليه اذا كان الفعل المكره عليه مما يباح عند الضرورة وذلك كما اذا اكره على شرب الخمر واكل الخنزير واكل الميتة فاذا اكرهه عليه بالسيف فها هنا يجب الاكل عندهما وذلك لأن صون الروح من الفوات واجب ولا سبيل اليه في هذه الصورة الا بهذا الاكل وليس في هذا الاكل ضرر على حيوان ولا فيه اهانة لحق الله فوجب ان يجب لقوله تعالى ﴿ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة﴾ وذهب غيرهما الى اباحة هذا النوع وعدم وجوبه .

قال نور الدين وهو الصحيح لما تقدم من الادلة على اباحة التقية بكلمة الكفر وعدم وجوبها هنالك فانه متى لم تجب التقية بالقول فمن الاولى ان لا تجب بالفعل وليس هنا القاء بالنفس الى التهلكة حتى يجب فانه وان وجب احيائها بهذه الامور فيما اذا اضطر اليها من غير اكراه كما اذا اضطره الجوع فلا يقاس عليه ما هنا كيف يقاس وهو لا يصدق عليه في هذا الموضوع انه قاتل نفسه ، وانما يقال انه قتل بخلاف ما اذا اضطره الجوع الى ذلك والحال ان الله قد اباحه له فانه اذا امسك عنه حينئذ حتى مات صح ان يقال انه قتل نفسه فيدخل فعله تحت قوله تعالى ﴿ولا تقتلوا انفسكم﴾ وفي السنة النبوية وفي آثار الصلحاء من هذه الامة وغيرها ما يدل عى عدم وجوب ذلك واعلم ان التقية اما ان تكون قولا او فعلا فان كان قولا فقد ابيحت التقية به الا اذا جر ضررا بانسان او اتلف نفسا أما اذا اتلف مالا لغيره ففيه خلاف يأتي فمثال التقية بالقول اذا لم يكن في القول ضرر على احد هي كاجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان وكولاية المبطل وعداوة المحق باللسان اذا كان القلب مضمرا خلاف ذلك وكالعتاق والطلاق وهل يثبت الطلاق بذلك القول الناشيء عن الاكراه قولان ومثالها اذا كان في القول ضرر على احد كما اذا كان في القول دلالة على انسان اريد ظلمه بنحو جرح او قتل او نحو ذلك فان هذا لا يحل لاحد لانه انما اتقى بغيره عن نفسه وليست نفسه اولى بالبقاء من نفس غيره ومثاله اذا اتلف مالا كما اذا دلهم على مال غيره وخاف انه ان لم يدلهم عليه قتل او نحو ذلك وان دلهم على المال اتلفوه واعلم ان الفعل اذا لم يكن قولا فاما ان يكون من الافعال التي اباحها الله للمضطر

كأكل الميتة واكل لحم الخنزير واكل الدم ونحو ذلك وأما ان يكون من الافعال التي لم يبحها الله للمضطر كاحراق النفس واغراقها والقتل بغير الحق ونحو ذلك فان كان من الافعال التي اباحها الله للمضطر فقد اختلف في جواز التقية بها على ثلاثة اقوال تقدم قولان منها الأول الوجوب والثاني الاباحة .

والقول الثالث الحظر قال نور الدين واستدل القائلون به بقصر اباحة هذه الاشياء على المضطر بالجوع فان النص انما اباحها في ذلك المحل لا مطلقا والقائلون باباحتها في التقية لم يعتبروا ذلك القيد الواقع في الكتاب وهو المخمصة وانما جعلوه من باب الاغلب المعتاد وان كان الفعل من غير المباح للمضطر فلا يجوز في التقية قولا واحدا واعلم انه اذا اكره احد على فعل شيء يجب فيه الحد او القصاص ففعل هل يجب عليه الحد ويقتص منه ام لا قولان ذهب قوم الى وجود اقامة الحد عليه والقصاص منه لانه انما فعل ذلك على قصد منه في حال لا يحل له فعله ولانه انما قتل او جرح عمدا عدوانا فيجب عليه القصاص لقوله تعالى ﴿**يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى**﴾ ولقوله تعالى ﴿**والجروح قصاص**﴾ ولانهم اجمعوا على انه لو قصد المكره قتله اوجرحه حل لمن قصد ان يدفعه عن نفسه حال قصده اياه فلما كان توهم اقدامه على القتل يوجب اهدار دمه فلأن يكون عند صدور القتل منه حقيقة يصير دمه مهدرا كان اولى وذهب آخرون الى عدم وجوب ذلك لما فيه من الشبهة بالاكراه وقد قال ﷺ ادرؤ وا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله فان الامام لئن يخطيء في العفو خير من ان يخطيء في العقوبة وقال ﷺ ادرؤ ا الحدود بالشبهات واقيلوا الكرام عثراتهم الا في حد من حدود الله وقال ﷺ ادرؤ وا الحدود ولا ينبغي للامام تعطيل الحدود وقال ﷺ ادفعوا الحدود عن عباد الله ما وجدتم لها مدفعا والله اعلم .

باب حكم الخطأ

الخطأ القصد لفعل شيء يجوز فعله فيخطأ في غيره كما اذا قصد ان يضرب طيرا مباحا فاصابت الضربة انسانا مثلا او يقصد ان يقول لزوجته انت بارة فيقول لها

أنت طالق مثلا أو يقصد ان يقول لعبده انت صالح فيقول له انت حر ونحو ذلك أو يقصد ان يقول اللهم ارحمني فيقول اللهم عذبني كما جرى ذلك لبعض الصحابة اراد ان يقول اللهم ادخلني الجنة فقال اللهم ادخلني النار فاشتد ذلك عليه حتى قال له رسول الله ﷺ لا بأس عليك لك ما نويت .

قال نور الدين فاذا يظهر لك ان في الخطأ نوعا من القصد ولذا صلح ان يكون سببا لبعض الاحكام كتسليم الدية وتحرير الرقبة ونحو ذلك لكن لما كان القصد فيه غير تام صلح ان يكون مخففا فتجب الدية على العاقلة ويرتفع القصاص بسببه أو نحو ذلك ورفع الله اثم الخطأ عن صاحبه على لسان نبيه ﷺ .

قال نور الدين وذهب قوم الى رفع الاحكام ايضا فلا ضمان عندهم على من اخطأ فاتلف بخطأه مالا ونحو ذلك وهل يجوز على الله المواخذه بالخطأ ام لا ، ذهبت المعتزلة الى منع ذلك واجازته الاشعرية وفي ظاهر قوله تعالى **﴿لا تؤآخذنا ان نسينا او اخطأنا﴾** قالوا لو لم تجز المواخذة به ما طلبوا رفعها والاتفاق على عدم وقوع المؤآخذة به والذي الزمه الظاهر حكما من الاحكام يجب عليه ان ينقاد له وان كان فيما بينه وبين الله مخطىء فحكم عليه الحاكم بالقود فانه يجب عليه ان يذعن وينقاد لذلك وكمن طلق زوجته خطأ كما اذا اراد ان يقول انت بارة فقال أنت طالق فانها لا تطلق فيما بينه وبين الله فان حاكمته وحكم الحاكم بوقوع الطلاق وجب عليه الانقياد والاذعان لحكم الحاكم وذلك كمن اعتق عبده على خطأ فحاكمه عبده فحكم له بالعتق فانه يعتق والله اعلم .

باب في النسيان والوسوسة

النسيان اما نسيان ذهول وهو ما يتنبه له بادنى منبه كنسيان الرجل لبعض اعضاءه وهذا لا بأس به وأما نسيان جهل وهو ما لا يتنبه صاحبه لما نسيه بتنبيه عليه واما الوسوسة فهي القول الخفي لقصد الاضلال من وسوس اليه ومن وسوس لبــــــه اي فعل الوسوسة وهي حديث النفس والشيطان بما لا نفع فيه ولا خير

كالوسواس بالكسر والاسم بالفتح يقال لما يقع في النفس من عمل وما لا خير فيه وسواس ولما يقع من عمل الخير الهام ولما يقع من الخوف ايجاس ولما يقع من تقدير نيل الخير امل ولما يقع من تقدير لا على انسان ولا له خاطر واعلم ان النسيان اما ان يكون في الاشياء التي لا يلزم العمل بها ولا العلم وصاحبه معذور اتفاقا واما ان يكون في الاشياء التي يلزم العلم بها كمعرفة الله تعالى ومعرفة رسوله ومعرفة ما جاء به رسوله فصاحبه هالك اتفاقا لانه بمنزلة من جهل هذه الاشياء بعد قيام حجة العلم بها اما اذا كان المنسي نبيا غير محمد ﷺ او ملكا غير جبرائيل عليه السلام ففي عذره قولان واما ان يكون في الاشياء التي لا يلزم العلم بها وهذا نوعان لانه اما ان يكون من حقوق الله تعالى خاصة كالصلوة والصوم ونحوهما فناسي هذه الاشياء معذور اتفاقا واما ان يكون من حقوق العباد وهذا ايضا نوعان احدهما ما تعلق بالذمة كالدين والوديعة والامانة ونحوها فناسيها معذور ايضا ولو كان متعديا في أول امره ثم تاب منه ونسي ضمانه وثانيها ما كان قائم العين كزوجة طلقها وعبد اعتقه فنسي الطلاق والعتاق فاستمر على الاستمتاع والتملك ففي عذر هذا الناسي مع اقامته على ذلك الشيء قولان من المسلمين من عذره لعموم الحديث ومنهم من لم يعذره بوسوسة النفس انما هو بعد اجتهاده في دفعها حسب طاقته فيجب عليه ان لا يجب ذلك الخاطر ولا يقرره في نفسه والله اعلم .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب اصول الفقه

حد اصول الفقه هو علم يقتدر به على استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها والمراد بادلتها هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والمراد بالاحكام الشرعية هي الاحكام التكليفية ، كالوجوب والندب والتحريم والكراهية والاباحة وثمراتها كالصحة والفساد والاحكام الوضعية كالركنية والعلية والشرطية أما الكتاب والسنة والاجماع فلا خلاف بين احد من المسلمين في انها تفيد الاحكام الشرعية أما قطعا واما ظنا الا من شذ من بعض مخالفينا في انكار الاجماع او انكار حجيته واما القياس والاستدلال فقد اختلف في ثبوت الحكم الشرعي بهما .

قال نور الدين رحمه الله اعلم ان الناس اختلفوا في ثبوت التعبد بالقياس على مذاهب الاصح منها ما عليه الجمهور من العلماء من ان القياس الصحيح مثبت للحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص من كتاب او سنة فالقياس على هذا احد ادلة الشرع والدليل على ذلك ما ورد من النص عنه ﷺ في الاشارة الى قياس شيء مجهول الحكم على شيء معلوم الحكم وذلك كما في حديث الختعمية وقد سألته ﷺ عن حجها عن ابيها فقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ذلك مجزيا عنه فقد اشار ﷺ في هذا الحديث الى قياس دين الله تعالى على دين العباد ومن ذلك قوله ﷺ وقد سئل عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم أرأيت لو تمضمت بالماء ثم مججته اكان ذلك مفسدا للصوم فقد اشار ﷺفي هذا الحديث الى قياس قبلة الصائم لزوجته على تمضمضهبالماء فهذه الاحاديث دلت على ثبوت الحكم بالقياس فيكون القياس بها دليلا شرعيا على ان الاجماع من الصحابة ورد في ثبوت القياس وذلك ان الصحابة ما بين قائس وساكت والساكت لا يسكت في مثل هذا الموضع الا عن رضى لأن القياس اذا لم يكن ثابتا بالشرع فاحداثه بدعة بها زيادة حكم شرعي والسكوت عن تغيير مثلها من غير تقية حرام قطعا وما هنالك نقية فقطعنا ان السكوت عن الانكار رضى فثبت

المدعى واصول الفقه من حيث المعنى الاضافي مركب من كلمتين احداهما اصول والثانية الفقه فأما الاصول فهو جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه غيره ثم نقل في الاصطلاح الى الادلة التى تبنى عليها الاحكام واما الفقه فهو في اللغة فهم الخطاب الذي فيه غموض ثم نقل من هذا المعنى واستعملوه علما على نوع مخصوص من العلم وعرفوا ذلك النوع بأنه علم النفس ما لها وما عليها فعلا وتركا فالمراد بالعلم ها هنا الملكة الحاصلة من ممارسة القواعد حتى صار المتصف بها متمكنا من معرفة ما للعبد وما عليه فعلا وتركا مستحضرا لحكمه في الحال او غافلا عنه لكن اذا وردت عليه من ذلك الباب مسئلة تمكن من الجواب عنها وصاحب هذه الصفة يسمى فقيها فيخرج بذلك من يعرف الاحكام بالتلقين ومن كان مقلدا لغيره وحاصله ان الفقه هو العلم باحكام فعل العبد عملا وتركا واباحة ووجوبا فيخرج العلم بالاحكام العلمية كمسائل التوحيد وهو علم يبحث فيه عن صفات الله تعالى الواجبة له والجائزة في حقه والمستحيلة عليه وعن افعاله تعالى في الدنيا كخلق العالم وفناءه وفي الآخرة كبعث الاجسام وتابيد المكلف فيها وعن حكمه فيهما كبعث الرسل وانزال الكتب ومثوبة الطائع وعقوبة العاصي ويخرج عنه ايضا العلم بالاخلاق وهو علم يبحث فيه عن صفات العبد المحمود منها كالاخلاص والمذموم كالرياء

وموضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالادلة الشرعية ولا بد من مراعاة حيثية اثبات الدليل للحكم وحيثية ثبوت الحكم من الدليل لأن البحث في هذا الفن انما هو في احوال الادلة التي يثبت بها الحكم وفي احوال الاحكام التي ثبتت بالادلة لا في نفس الادلة والاحكام وغاية اصول الفقه التي ينتهي اليها العارف به هي ان من عرفه واتقن قواعده عرف حكم الله تعالى الذي حكم به على العباد من وجوب وندب وخطر وكراهية واباحة ويعرف محل كل واحد من هذه الخمسة فيؤدي الواجب كما امر به ويسارع الى المندوب حسب امكانه ويجتنب المحرم والمكروه ويأتي ما احتاج اليه من المباحات ويرشد الى ذلك من امكنه ارشاده فينتهي بذلك الى سعادة الابد ويستمد من ثلاثة فنون وهي علم الكلام وعلم العربية وعلم الاحكام وحكم الله

تعالى فيه انه يندب تعلمه وتعليمه وربما كان فرض كفاية فانه يجب على كل اهل ناحية من الارض ان يكون فيهم من يعلمهم امر دينهم ويرجعون اليه في حل مشكلاتهم ولا يكون بهذه الصفة الا عالما بهذا الفن ولا يشترط في كونه عالما به ان يكون عالما باصطلاحاته الجديدة وانما يكفي في كونه عالما به ان يكون ذا ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام من ادلتها سواء عرف اسم ذلك الدليل انه عام مثلا ام لم يعرفه اذا كانت ملكته قوية على وضع الادلة مواضعها وترجيح الراجح منها عند التعارض والله اعلم .

الركن الأول
في مباحث الكتاب

الكتاب هو القرآن العظيم وعرف بانه النظم المنزل على نبينا محمد ﷺ المنقول عنه تواترا والحال ان في انزاله اعجاز من قصد معارضته في شيء من احواله من نحو بلاغته الباهرة وتراكيبه الظاهرة وبراهينه القاهرة فالنظم جنس يشمل القرآن وغيره من كل كلام مؤلف وما بعده فصل مخرج لغير الكتاب من هذا التعريف فخرج بالمنزل على نبينا الاحاديث الغير المنزلة عليه ﷺ فانها لم تنزل نظما هكذا وانما انزل عليه ﷺ معانيها والكتب المنزلة على غيره وخرج بالمنقول عنه تواترا منسوخ التلاوة وما نقل عنه ﷺ آحادا فانه ليس بقرآن ولا يعطي له حكم القرآن وخرج بقيد الاعجاز الاحاديث الربانية على فرض نقلها .

قال نور الدين رحمه الله قضت العادة بتواتر القرآن جملة وتفصيلا وقد اجمعت المحمدية على ان نقله كذلك تواتر فالزائد فيه ما ليس منه والناقص منه ما هو منه كافر لتضمنه تكذيب النبي فيما جاء به حيث اخبر ان هذا من القرآن والنبي يقول بخلاف ذلك وان هذا ليس من القرآن والنبي يقول منه على ان القرآن محفوظ من الزيادة والنقصان لقوله تعالى ﴿**انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون**﴾ والمراد بالحفظ انما هو الحفظ عن الزيادة فيه والنقصان منه قال واجمع المسلمون ان من الادلة السمعية ما هو

قطعي الدلالة كالمحكم الذي لا يحتمل تأويلا ولا تخصيصا ومنها ما هو ظني الدلالة كالعام وخبر الآحاد ونحو ذلك قال ثم نقض الفخر الرازي هذا الاجماع وزعم انه ليس من الادلة السمعية ما هو قطعي الدلالة واحتج لذلك بان هذه الادلة اللفظية متوقفة على معرفة اللغة والنحو والصرف ورواية كل واحد من هذه الاشياء انما هي رواية آحاد فلا تفيد الا ظنا والمتوقف على الظني اولى ان يكون ظنيا .

قال نور الدين وهذا الزعم باطل اما اولا فانا لا نسلم ان جميع الفاظ الادلة السمعية متوقفة على معرفة ما ذكره وانما المتوقف على ذلك بعض الفاظ الادلة واما البعض الآخر فانه انما يعرف معناه بنفس سماع خطابه الخاص والعام واما ثانيا فانا لا نسلم ان رواية اللغة والنحو والصرف جميعها آحاديه بل نقول ان روايته كثير منها متواتر وذلك كالالفاظ التي لا تقبل التشكيك كالسماء والارض والماء والنار ونحو ذلك وأما ثالثا فان نقلة تلك العلوم عدد كثير لا يمكن تواطوء مثلهم على الكذب عادة فاذا اتفقت روايتهم في شيء من المواضع وجب ان يعطي ذلك الشيء حكم المتواتر وقد اتفقت روايتهم في كثير من الفاظ القرآن فلا يتم للفخر مطلوبه وكل منقول عنه ﷺ نقلا لم يبلغ حد التواتر لم يعط حكم ما نقل بالتواتر فلا يسمى قرآنا ولا نثبت له احكام القرآنية من جواز قراءته في الصلوة وحرمة مس الجنب له ونحو ذلك بلا خلاف بين المسلمين في ذلك لكن يجب علينا العمل بالمنقول الغير المتواتر في المواضع التي لم يعرض فيها المتواتر لأن غير المتواتر يوجب العمل دون العلم فيجوز لنا العمل بالشاذ من القرآت بل يجب علينا ذلك في مواضع لانا ننزل الشاذ من القرآت منزلة خبر الآحاد وقال عطاء ومالك والشافعي وابن الحاجب لا يجوز العمل بالشاذ من القرآت بخلاف خبر الآحاد مثل ذلك قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال نور الدين ان العدالة توجب القبول فيتعين ان يكون المنقول خبر آحاد وقرآنا والا لزم تكذيب الناقل ولا قائل بكذب ابن مسعود قالوا يجوز ان يكون مذهبا قال فيلزم الاكفار وهو اعظم قالوا يصير خبرا مقطوعا بخطءه اذ روايته قرآنا خطاءفلا يعمل به قال مهما لم نظنه مكذوبا وجب العمل بمقتضاه وان اخطأ الناقل بوضفه بالقرآنية قال واعلم ان الشاذ من القرآت هو ما وراء السبعة وقال البغوي هو ما وراء العشرة

فالسبعة نافع وابو عمرو والكسائي وابن كثير وابن عامر وعاصم وحمزة واما الثلاثة الذين زادهم البغوي فقال صاحب المنهاج هم ابو يعقوب الخضري وابو جعفر الطبري وقال غيره وابو محمد بن هشام البزاز واعلم ان للفظ الدال على المعنى اعتبارات اربعة :

الاعتبار الأول من جهة وضع اللغة .

الثاني من حيث فهم المعنى من ظهور أو خفاء وذلك كالمجمل والمبين والمتشابه والمحكم .

الاعتبار الثالث من حيث استعمال اللفظ فيما وضع له وفي غير ما وضع له وذلك الحقيقة والمجاز الاعتبار الرابع من حيث اخذ الحكم منه وذلك هو الدال بعبارته والدال باشارته والدال باقتضائه والدال بدلالته ولما كان الاعتبار الأول وهو الاعتبار الوضعي مشتملا على الخاص والعام والجمع المنكر والمشترك وكان الخاص اخص الأربعة وضعا واوضحها بيانا واتمها فائدة واقواها برهانا قدم مبحثه على سائر مباحث هذا النوع .

باب الخاص واحكامه

عرف الخاص بانه ما دل على معنى مفرد وقد يكون ذلك المعنى في الخاص حقيقيا كزيد ورجل وانسان وقد يكون اعتباريا كمائة والف ونحو ذلك من الفاظ الاعداد فانها موضوعة لمعان كثيرة في ذاتها لكن اعتبر منها ذلك القدر الذي هو مائة او الف او نحو ذلك فوضع له هذا اللفظ علما عليه فهو باعتبار المجموع معنى واحد خال من شمول التعداد وباعتبار الجميع متعدد لكثرة افراده فدخل في الخاص باعتبار كونه علما لذلك المجموع كزيد وعمرو والى نوعي كرجل وامرأة وعبد وامة والى جنسي وهو ما كان اكثر شيوعا في معناه من النوعي كانسان وفرس ونحوهما ويشمل الخاص المطلق والمقيد والامر والنهي لاجل تجردهم من العموم فاما الامر والنهي فلا خلاف في انهما من اقسام الخاص وانما الخلاف في المطلق والمقيد فبعض جعلهما قسمين

خارجين من الخاص ومن العام فهما قسمان برأسهما وجعل بعضهم المطلق من العام واختار آخرون ان يكونا من باب الخاص .

قال نور الدين وهو المختار عندي وحكم الخاص القطع بما دل عليه لفظه الا اذا عرض عليه عارض او منعه مانع وذلك كالقرينة المانعة من ارادة حقيقة اللفظ من نحو قولنا رأيت اسدا يرمي فان قول القائل رأيت اسدا يدل على ان المرئي انما هو الحيوان المفترس قطعا وذكر الرمي مانع من ارادة اصله فيدل على غير ما وضع له دلالة ظنية ونحو قوله تعالى ﴿**والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء**﴾ فان اشتراك القروء بين الحيض والطهر مانع من القطع بارادة احدهما دون الآخر ولولا ذلك الاشتراك لكان العدد مفيدا للقطع لكونه من الخاص والله اعلم .

باب الأمـــــر

عرف الأمر بانه طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء وهو يكون بالقول المخصوص الموضوع للامر حقيقة نحو اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وبالقول الذي لم يوضع لذلك مع القرنية الدالة على المراد نحو كتب عليكم الصيام وقد يجيء بالفعل كقوله ﷺ لابي بكر رضي الله عنه لما قضيت الصلوة ما منعك ان تصلي بالناس اذ امرتك ولم يكن هناك لفظ بل دفعه وقد يكون بالاشارة كالاشارة الى الجلوس والضرب ونحوهما وتنقسم العبارة التي هي اللفظ الدالة على طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء بها قسمين احدهما حقيقة في ذلك الطلب وهو ما كان على وزن افعل نحو اقيموا الصلوة وما كان على وزن ليفعل بلام الامر نحو لينفق ذو سعة من سعته والقسم الثاني مجاز وهو الامر الوارد بصيغة الخبر نحو كتب عليكم الصيام كتب عليكم القتال امرت ان اسجد على سبعة اعضاء ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها ونحو فكفارته اطعام عشرة مساكين فتحرير رقبة وانما كان الامر بهذه الصيغة مجازا لأن هذه الصيغة موضوعة للاخبار فاستعمالها في الأمر استعمال في غير ما وضعت له .

قال نور الدين ومن تعريفنا الامر بالطلب المذكور تعرف ان المندوب مأمور به بمعنى انه مطلوب فعله كما هو مذهب ابي الربيع والبدر الشماخي وقال عمروس وابو يعقوب انه غير مأامور به قال البدر الشماخي والجمع بين قول عمروس وابي الربيع ان عمروسا وابا يعقوب حملا الامر على الوجوب وابو الربيع حمله على الطلب الغير الجازم .

قال نور الدين رحمه الله والخلف بينهم لفظي وحكم الامر المعرف بأنه طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء وهو الوجوب وضعا وشرعا ما لم تصرفه عن معنى الوجوب قرينة فانه وان كان شاملا في ذاته للوجود والعذاب لأن كلا منهما مطلوب فالوجوب انما تعين بأدلة خارجة عن ذات الطلب منها قوله تعالى لابليس حين امتنع عن السجود ﴿**مالك لا تسجد اذ امرتك**﴾ وكان الامر مطلقا عن القرائن وهو قوله تعالى ﴿**اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس**﴾ فانكر عليه ربنا ترك السجود ولو لم يكن الامر للوجوب عند عدم القرائن لكان لابليس العذر في ترك السجود لجواز ان يقول في جوابه ان هذا الامر ندب وتاركه لا يعصي لكنه لم يكن له عذر بتركه بدليل الانكار عليه وتعقيب ذلك بالطرد واللعن فدل على ان الامر للوجوب ما لم تصرفه قرينة ومنها قوله تعالى ﴿**فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم**﴾ ووجه الاستدلال من الآية انه تعالى هدد تاركي الامر باصابته بالفتنة والعذاب الاليم ولا يكون هذا التهديد الا عن ترك الواجب ومنها قوله عليه الصلوة والسلام لابي سعيد الخدري وقد دعاه وهو في الصلوة ما منعك ان لا تستجيب وقد قال الله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم**﴾ .

قال نور الدين وجه الاستدلال من الحديث انه صلى الله عليه وسلم انكر على ابي سعيد ترك الاستجابة مع ذلك الامر الوارد في الآية ولا ينكر عليه الا لتركه ما يجب عليه لا سيما وهو يصلي مع قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلو لم تكن الاستجابة لله وللرسول اوجب من الصلوة التي فيها ابو سعيد لما امره ﷺ ان يتركها ويستجيب ومنها انه شاع الاستدلال بالأمر على الوجوب من الصحابة ومن بعدهم ولم يظهر من

احدهم انكار ذلك والشياع من غير انكار من يعتد به اجماع قولي ان قالوا جميعا او سكوتي ان قاله البعض وسكت الباقون والكل حجة فثبت المطلوب وهو ان الامر المطلق للوجوب بالكتاب والسنة والاجماع وليس خاصا بصيغة افعل بل يجري في امرتكم وغيرها فان قامت قرينة تمنع الامر من ارادة الوجوب صرف الى ما تقتضيه القرينة من المعاني مجازا كما صرف الى الندب في قوله تعالى ﴿**فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا**﴾ وكما صرف الى الاباحة في قوله تعالى ﴿**كلوا من الطيبات**﴾ والى الارشاد في قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والفرق بين الارشاد والندب ان المصلحة في الندب اخروية وفي الارشاد دنيوية وكما صرف لارادة الامتثال في قولك لآخر عند العطش اسقني ماء والقرائن في الكل ظاهرة واما العلاقة فهي بين الوجوب والندب والارشاد المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب وبينه وبين الاباحة الاذن وهي مشابهة معنوية ايضا .

قال نور الدين وما قدمت لك من ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في غيره هو ما عليه الجمهور قال وقال ابو علي وابو هاشم لا يقتضي الوجوب الا لقرينة تقتضي ذلك وانما هو حقيقة في الندب قال وقال اكثر فقهاء قومنا بانه للوجوب شرعا فقط لا من جهة اللغة فأصل وضعه عندهم للندب وقيل بل مشترك بين الوجوب والندب وحكم الامران ورد بعد الخطر أو بعد الندب هو كحكمه ان ورد ابتداء اي اذا حرم الله شيئا ثم امر به فذلك الامر للوجوب الا لقرينة تصرفه عن حقيقته وكذا اذا ندب لشيء ثم امر به فالامر به للوجوب الا لقرينة وقيل هو للاباحة حقيقة ونسب للاكثر .

قال نور الدين وظاهر كلام البدر في مختصره انه للأباحة حقيقة قال وصرح في شرحه ان ورود الامر بعد الحظر قرينة صارفة له عن الايجاب الى الاباحة مثال ما ورد بعد الحظر وليس له قرينة تصرفه عن حقيقته قوله تعالى ﴿**فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين**﴾الآية بيان ذلك انه تعالى حرم قتال المشركين في الاشهر الحرم وامر به بعد انسلاخها وهذا الامر واجب على الكفاية بلا خلاف بينهم ومثال ما ورد بعد

الحظر وله قرينة تصرفه عن حقيقته قوله تعالى ﴿**فاذا حللتم فاصطادوا فاذ تطهرن فاتوهن**﴾ فاذا قضيت الصلوة فانتشروا والقرينة في الكل هي ان المأمور به منفعة دنيوية ولم يوجب الشرع شيئا من المنافع الدنيوية الا التي بها يدفع الضرر فانها واجبة ووجوبها انما هو لغيرها وهو دفع الضرر لا لذاتها فثبت ما قلناه والامر ينقسم الى مقيد والى مطلق من القيد فاما المطلق فسيأتي حكمه واما المقيد فهو على انواع احدها ما القيد فيه وقت وثانيها ما القيد فيه عدد وثالثها ما القيد فيه الدوام ورابعها ما القيد فيه وصف اما المقيد بالوقت فان الفعل المأمور به في وقت من الأوقات بعينه فاما ان يستغرق الوقت كله كالصوم مستغرق للنهار ويسمى مضيقا واما ان لا يستغرقه بل يجزي به بعض الوقت ويسمى موسعا كالصلوة المأمور بها في الأوقات المخصوصة ولا يصح ان يكون الوقت لا يسع الفعل لانه من التكليف بما لا يطاق وهو في حكمته تعالى محال فاما الفعل المضيق فلا خلاف في ان ذلك الوقت كله وقت وجوبه لكن الخلاف في الموسع اختلفت الامة في وقت وجوبه على ثلاثة مذاهب واحدها ان وقت وجوبه اول الوقت فقط ثم اختلفوا في آخره ما فائدة التوقيت به فقيل ليقضى فيه ما فات في وقت الوجوب وهو اول الوقت ولا يقضى بعده اصلا فاذا فات الظهر مثلا في اول وقته قضاه المكلف ما لم يدخل في وقت العصر فمتى دخل وقت العصر فقد فات الاداء والقضاء عندهم فلا يقضى بعد ذلك ابدا وقيل هؤلاء قد انقرض خلافهم ولم يبق احد منهم وقيل بل آخر الوقت ضرب ليدل على تخييره بين ان يفعل في اوله او في آخره المذهب الثاني ان وقت الوجوب هو آخر الوقت ونسب هذا القول الى ابي حنيفة واصحابه واختلفوا فيما فعل في اوله فقيل نفل يسقط به الفرض وقيل موقوف ان بلغ المكلف آخر الوقت وهو على صفة المكلفين ففرض وان مات او سقط تكليفه قبله فنفل المذهب الثالث ان الوجوب متعلق بجميع الوقت وان الوقت كله وقت اداء .

قال نور الدين وصححه البدر الشماخي وقال عقب ذكره ووافقنا على ذلك جمهور المخالفين ومعنى كون الوجوب متعلقا بجميع الوقت هو ان العبد مخير بين الفعل والترك في اول الوقت ووسطه حتى اذا لم يبق من الوقت الا مقدار ما يسع الفعل تعين الاداء ، واذا فات وقت الفرض الموقت بعذر كان في تأخير الفعل او بلا

عذر فانه يجب عليه تداركه بالقضاء اتفاقا واختلفوا في الدليل الذي وجب به القضاء فذهب اكثر العلماء والبدر الشماخي الى ان الدليل الذي وجب به القضاء هو شيء غير الدليل الذي وجب به الاداء وذلك نحو قوله تعالى فعدة من أيام اخر وقوله ﷺ من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فان وجوب الصوم ابتداء انما وجب بقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ووجوب الصلوة ابتداء بقوله تعالى ﴿اقيموا الصلوة﴾ وقيل ان وجوب القضاء انما هو بالامر الأول الذي وجب به الاداء .

قال نور الدين ونسب هذا القول الى القاضي عبدالجبار والشيرازي وابن الخطيب واذا كان الامر غير مقيد بوقت يكون فعله بعده قضاء لا اداء فذلك الامر امر لا يقتضي فورا ولا تراخيا لان كل واحد من هذين انما يعلم بدليل غير الامر اما الامر نفسه فانما يدل على طلب الفعل فمهما اتى به المكلف عد ممتثلا سواء كان اتيانه له فورا او متراخيا وذلك كالامر بالزكوة وبالحج فان الامر بهما غير مقيد بوقت يكون فعلهما بعده قضاء لا اداء فمتى ما فعلهما المكلف على الوجه المشروع اجزاه ويصير بذلك ممتثلا وقيل ان الامر المطلق عن القيد بالوقت يقتضي الفور فيجب الامتثال عند الامكان ويعصي بالتأخير .

قال نور الدين ونسب هذا القول الى كثير من فقهاء قومنا قال وهو ظاهر كلام ابن بركة حيث اوجب تعجيل الحج عند الامكان واذا كان الامر مقيدا بعدد كصل ركعة أو صل ركعتين او صل ثلاث ركعات او نحو ذلك او مقيدا بتأبيد نحو صوموا ابدا وصلوا دائما فاعتبر ذلك القيد الذي قيد به ذلك الامر من عدد او تأبيد واحكم على الامر بما يقتضيه ذلك القيد فيحكم على قول القائل صل ركعة بان المأمور به انما هو ركعة واحدة وكذا يحكم على قول القائل صوموا ابدا وصلوا ابدا فان المراد من هذا الامر دوام الفعل المأمور به كذا يحكم على الامر المقيد بغاية نحو ثم اتموا الصيام الى الليل فانه يحكم عليه بدوام الصيام في تلك المدة الى الغاية التي قيد بها الامر واذا قيد الامر بوصف اعتبر ذلك الوصف الذي علق عليه الامر فان كان من الاوصاف

المؤثرة في الحكم الثابتة بالدليل فان الامر يتكرر بتكرارها وذلك كما في قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما﴾ وكما في قوله تعالى ﴿وان كنتم جنبا فاطهروا﴾ فان عرف اهل الشرع قد اقتضى تكرار الامر المعلق بنحو ما ذكر في الأيتين لقيام الدليل على طلب تكراره وان كان من الأوصاف الغير الثابتة بالدليل فلا يفيد الامر المعلق بها تكرار الا بدليل آخر يقتضي التكرار وذلك نحو حج بيت الله راكبا واصعد السطح ان كان السلم مركوزا فان الحج لا يتكرر بتكرار الركوب وصعود السطح لا يتكرر بتكرر ركوز السلم نعم اذا اقتضت القرينة تكرار مثل هذا المعلق وذلك كما إذا قال لعبده كلما دخلت السوق فاشتر اللحم فانه يحكم على هذا العبد أن يشتري اللحم في كل مرة دخل السوق وإذا تجرد الأمر عن القرائن أن والقيود دل على طلب حقيقة الفعل المأمور به ولا يدل على طلب إيقاعه مرة واحدة ولا على طلبه متكررا ولا على طلب إيقاعه فورا ولا على طلب إيقاعه متراخيا .

قال نور الدين انما عد ممتثلا لفعله ما امر به لا لاقتصاره على المرة الواحدة وقيل انه يقتضي التكرار لامور احدها ان حمله على التكرار احوط .

قال نور الدين الكلام فيما هو مدلول الامر عند تجرده لا في حمله على الاحوطية وغيرها وثانيها ان الأوامر التي تعلقت بالصوم والصلوة والزكوة ونحوها المراد بها التكرار فيلزم في كل امر قال لا نسلم ان التكرار الوارد فيها مأخوذ من نفس الامر وانما هو مأخوذ من ادلة آخر ولو سلمنا انه مستفاد من نفس الامر لقلنا هو معارض بالامر بالحج فانه لا يجب الا مرة واحدة وقيل بالوقف عن كون الامر يقتضي المرة او التكرار لانه لو ثبت للمرة او التكرار لثبت بدليل ولا دليل يقتضي واحدا منهما فوجب الوقف .

قال نور الدين قد قامت الدلالة بانه انما وضع بطلب الحقيقة مجردة عن الاتصاف بالمرة او التكرار وانما يثبت كل واحد منهما بدليل آخر فوجب عند عدم الدليل الدال على احدهما حمل الامر على ما وضع له فانتفى التوقف ويدل الامر دلالة التزام على ان فاعل المأمور به يجيزه ذلك الفعل ويكون به ممتثلا ويتحقق بفعله ذلك

ان ليس عليه قضاء بعد ذلك سواء في هذه الدلالة كان الامر مقيدا باحد القيود المتقدم ذكرها او خاليا عنها لان الاجزاء انما هو ثمرة الامر ونتيجته مع قطع النظر عن كونه مطلقا او مقيدا .

قال نور الدين هذا مذهب الاكثر من العلماء وصححه البدر الشماخي رحمه الله قال وذهب القاضي عبدالجبار الى ان الامر لا يستلزم الاجزاء ونسب البدر هذا القول الى بعض المتكلمين قال وهو قول ضعيف جدا والامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضد ذلك الشيء المأمور به فلا يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده خلافا لما ذهب اليه قوم منهم الباقلاني من ان الامر بالشيء نهي عن ضده .

قال نور الدين ثم اختلف هؤلاء على مذاهب منهم من ذهب الى ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده دلالة مطابقة فعند هؤلاء ان قول القائل قم دال بطريق الدلالة المطابقية على شيئين احدهما طلب القيام وثانيهما طلب ترك القعود ودلالته على كل واحد من هذين الشيئين دلالة مطابقة ومنهم من ذهب الى ان الامر بالشيء انما يدل على النهي عن ضده دلالة تضمن فعند هؤلاء ان طلب ترك العقود جزء من مدلول قولك قم والجزء الاخر هو طلب القيام فدلالته عليهما معا دلالة مطابقة ودلالته على كل واحد منهما دلالة تضمن ومنهم من ذهب الى ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده دلالة التزام فعندهم ان قول القوئل قم دال بطريق المطابقة على نفس طلب ايقاع القيام لا غير لكن طلب ايقاع القيام مستلزم لطلب ترك القعود .

قال نور الدين رحمه الله وهذا المذهب هو الذي استحسنه البدر واعتمد عليه في مختصره وحمل عليه كلام الامامين ابي الربيع وابي يعقوب قال واعلم ان القائلين ان الامر بالشيء هل هو امر بضده فقال قوم ان النهي عن الشيء ليس امرا بضده وفرقوا بين الامر بالشيء والنهي عنه قال وهو مذهب ابي الربيع وابي يعقوب صاحب العدل وهو ايضا ظاهر كلام البدر في مختصره وقال قوم منهم الباقلاني ان النهي عن الشيء امر بضده واحتجوا على ذلك بحجج منها ان النهي هو طلب ترك فعل والترك هو فعل

الضد فيكون النهي عن الفعل امرا بضده قال واجيب بانه يلزم على هذا القول ان يكون الزنا واجبا من حيث انه ترك لواط والعكس وهو باطل قطعا واختلف العلماء في الامر بالامر بشيء هل هو امر بذلك الشيء ام لا فقيل انه امر بذلك الشيء وقال البدر الشماخي وجمهور العلماء انه ليس بامر بذلك الشيء .

قال نور الدين وهذا القول هو الاصح لانه لو كان الامر بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء للزم التناقض فيما اذا قلت لاحد مر فلانا ان يفعل كذا وقلت لفلان لا تفعل ذلك ونحن نقطع انه لا تناقض هنالك وايضا فلو كان الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء للزم عليه ان يأثم من قال لسيد العبد مر عبدك ان يفعل كذا لانه بذلك آمرا للعبد فيلزم عليه التعدي فيترتب عليه الاثم وهذا اللازم باطل قطعا فكذا الملزوم .

قال نور الدين حاصل المقام انا لا نمنع من ان يكون الامر بالشيء امرا بذلك الشيء اذا دلت قرينة على ذلك وانما نمنع ذلك عند عدم القرائن والامر اذا تكرر فاما ان يتفق المأمور به كصل ركعتين واما ان يختلف نحو صل ركعتين صل اربع ركعات فان اختلف المأمور به فكلا الامرين واجب اتفاقا وان اتفق المأمور به ففي وجوبهما معا مذاهب احدها ان الواجب هو الامر الأول وان الثاني تأكيد له المذهب الثاني ان كل الامرين واجب فيجب الامتثال لكل واحد منهما فالواجب في قول القائل صل ركعتين صل ركعتين اربع ركعات وجوب كل ركعتين بالامر الا اذا صرفته عن ذلك قرينة عقلية كأقتل زيدا اقتل زيدا او شرعية نحو صم اليوم صم اليوم واعتق عبدك اعتق عبدك او عادية وذلك ان يعلم من احد عادة في تكرير الكلام او حالية نحو قول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء واما ان تكون القرينة تعريفا وذلك ان يعاد الامر الثاني لتفهم المأمور وتبيين المطلوب منه مخافة ان لا يكون فهمه من الامر الاول وقد تجيء القرينة لفظية كصل ركعتين صل الركعتين المذهب الثالث الوقف عن حمل الثاني على التأكيد وعن حمله على التأسيس قالوا تكرار الامر يحتملها معا ولا مرجح المذهب الرابع انه اذا اعيد الامر الثاني بالعطف فالامر الثاني غير الأول .

قال نور الدين والا ضعف من هذه المذاهب الأول وهو القول بان المأمور به لا يتكرر مع تكرار الامر وحمل الامر الثاني على التأكيد للأمر الأول وحاصر الرد عليهم ان حكم الامر هو الوجوب حقيقة وان هذا الحكم لا يفارقه كان مفردا او مكررا الا بدليل ولا دليل لغير الوجوب في الحالين والمختار عند نور الدين انما هو القول الثاني وهو ان الحكم يتكرر بتكرر الامر الا مع قرينة من جهة واحدة فلا يصح ان يقال صل الظهر لا تصل الظهر لما فيه من التناقض ولما يترتب عليه من عبث الأمر لكن اذا كان للشيء الواحد جهتان صح ان يتعلق به الامر والنهي تعلق كل واحد منهما بجهة فيرتفع المحذور من التناقض والعبث لاختلاف الجهتين وذلك نحو الصلوة في الارض المغصوبة فانها مأمور بها من حيث انها صلوة منهي عنها من حيث انها في الارض المغصوبة واذا ورد عن الشارع ما هو كذلك فهل يكون فاعله ممتثلا بفعل ما امر به ويسقط عنه القضاء بذلك وان كان عاصيا في ارتكاب ما نهي عنه في ادائها .

قال نور الدين قال الجمهور من الاشعرية والنظام من المعتزلة وبعض اصحابنا ان يكون بفعل ذلك ممتثلا وهو مثاب على امتثاله ما امر به ومعاقب على استعماله ملك الغير قال وقال احمد والزيدية وبعض اصحابنا لا يكون بذلك الفعل ممتثلا وان عليه اعادة ما امر به وقال الباقلاني انه لا يكون بذلك ممتثلا ويسقط به التكليف فلا يلزمه قضاء واحتج على سقوط التكليف عنه بذلك باجماع المسلمين على ترك امرهم الظلمة باعادة الصلوة التي صلوها في الامكنة المغصوبة حال مطالبتهم برد المظالم .

قال نور الدين اجماع المسلمين على ترك مطالبتهم بالاعادة لما صلوه في الدور المغصوبة لكون الصلوة امرا خاصا بالمصلي في نفسه وهو المخاطب بها وعليه ان يساءل عن صحتها وفسادها على ان المسلمين لا يلزمهم تغيير ما لم يصح معهم من المناكر وغصب الظلمة للدور لا يلزم ان يكونوا قد صلوا فيها الفرائض فلذلك تركوا الامر باعادتها لها ومطالبتهم برد المظالم امر جلي لا يلتبس بهذا والله اعلم .

باب النهي

النهي في اللغة المنع وعرفوه في الاصطلاح بتعاريف منها صحيح ومنها مزيف واختار نور الدين رحمه الله منها تعريفا وهو ان النهي طلب كف عن الفعل وذلك الطلب متوجه الى غير خالقنا عز وجل فان طلب الكف منه دعاء لا نهي وذلك نحو لا تزغ قوبنا لا تؤاخذنا ان نسينا ولا يشترط في تسمية النهي نهيا ان يكون الناهي مستعليا على الاصح كما لا يشترط ذلك في تسمية الامر امرا على الاصح وللنهي صيغة حقيقية نحو لا تفعل لا تقربو الزنا لا تشرب الخمر وصيغة مجازية نحو نهيتكم عن كذا حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة والدم .

قال نور الدين وانما كانت هذه الصيغ مجازا في النهي لانها موضوعة للاخبار واستعمالها في النهي استعمال لها في غير ما وضعت له وهذا شأن المجاز وقد يرد النهي بالاشارة الى ترك الفعل وبالاعراض عن الفعل وحكم النهي تحريم المنهي عنه والدوام على الكف عنه ووجوب تعجيل الامتثال الا اذا دل دليل على ارادة غير ذلك فانه يصرف الى ما اقتضاه الدليل فاما التحريم فانما ثبت له بأدلة خارجة عن حقيقته أما حقيقته فتحتمل التحريم وغيره وتلك الادلة هي الادلة المذكورة في باب الامر الدالة على ان حكم الامر الوجوب حقيقة فان النهي هو امر بالكف عن الفعل لكنه زاد على الامر باقتضائه الفور والدوام واقتضاؤ ه ذلك لا يخرجه عن كون الامتثال فيه واجبا لتلك الادلة واما الدوام فهو الاستمرار على ترك الفعل .

قال نور الدين واعلم ان جميع ما ذكرته من احكام النهي انما هي ثابتة له عند عدم الدليل الصارف عن ارادتها او ارادة بعضها فان دل الدليل على شيء من ذلك صرف النهي اليه ولذا ورد النهي لغير التحريم فمن ذلك التكريم نحو ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون والمراد بالخبيث الرديء وبالانفاق التصدق والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسوءكم والفرق بينه وبين الكراهية هو ان المفسدة المطلوبة درؤ ها في الأرشاد دنيوية وفي الكراهية اخروية والدعاء نحو لا تزغ قلوبنا

وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء والتقليل والاحتقار نحو ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم والأياس نحو لا تعتذروا اليوم قال البدر واختلف في نهي الله تعالى هل فيه تأديب ام كله زجر والاصح قول ابن عباس انه زجر كله وزعم بعض انه كالامر واما نهي الرسول ﷺ ففيه التأديب والزجر .

قال نور الدين واذا تأملت المقام مع ما مر من تمثيلنا للنهي في الاشارة وغيره عرفت ان نهي الله يرد لغير الزجر ايضا ويرد النهي لغير الدوام اذا دل دليل على ذلك وذلك نحو قول القائل لا تخرج فان الاسد واقف على الباب فالتعليل بكون الاسد على الباب دليل قاض على ان النهي عن الخروج انما هو لاجل هذه العلة وانه اذا زالت ارتفع النهي ومنه نهي الحائض عن الصلوة قال نور الدين حاصل ما في المقام ان النهي ها هنا اقتضى الدوام بحسب التعليل وكذا القول في النهي المقيد بشرط نحو لا تصعد السطح ان كان فيه فلانا او وقت نحو لا تصم يوم النحر فان النهي في الصورتين يقتضي تكرار الكف عن المنهي عنه عند حصول القيد ولا يقتضيه عند عدمه هذا مذهب الجمهور وذهب ابو عبدالله البصري وصححه الحاكم الى ان النهي المقيد يقيد المرة الواحدة ولا يفيد الدوام فاذا قال القائل لا تصعد السطح ان كان فيه فلان لم يفد ذلك في كل مرة يكون ذلك الفلان فيه بل اذا ترك مرة فقد امتثل واحتج ابو عبدالله بان السيد اذا قال لعبده لا تخرج من بغداد اذا جاء زيد افاد مرة واحدة واذا قال لا تخرج من بغداد واطلق القول افاد المنع من الخروج على التأبيد .

قال نور الدين لا فرق بين الصورتين في اقتضاء الدوام لكن النهي المطلق يقتضيه دائما والمقيد يقتضيه بحسب ما قيد به وقد يقتضي النهي عدم الفورية ايضا بدليل على ذلك نحو لا تصم يوم النحر فيجوز الصيام الى حضوره .

قال نور الدين واعلم ان ما قدمته لك من ان حكم النهي التحريم الا لدليل يصرفه عن ذلك هو مذهب الجمهور وقال قوم هو حقيقة في التكريه عند الاطلاق ولا يدل على غيره الا بقرينة والمراد بالتكريه هنا كراهة التنزيه لا كراهة التحريم وقيل

بالوقف وسبب توقف هؤلاء انهم زعموا ان النهي محتمل للتحريم وللتكريه ولغيرهما ولا دليل يعين واحدا من هذه الاحتمالات دون الآخر فوجب التوقف وقال قوم هو مشترك بين التحريم والتكريه بمعنى انه وضع لكل واحد منهما على حدة فاستعماله في كل واحد منهما حقيقة ولا يحمل على واحد منهما على الاطلاق الا لقرينة .

قال نور الدين وارجح الاقوال كلها ما تقدم واختلف في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على مذاهب وهذا الخلاف انما هو في الامور الشرعية اذا نهي عنها وذلك نحو الواجب اذا نهي عنه في بعض المواضع كصلوة الحائض والمندوب كصوم يوم النحر فان الصوم في الجملة مندوب اليه والمباح كبيع الحاضر للبادي فان البيع في الجملة مباح ونهي عنه في مثل هذه الصورة وليس الخلاف في النهي عن الامور الغير الشرعية كالنهي عن الزنا وعن شرب الخمر واكل الميتة فان هذه الامور قبل النهي لم يرد فيها شرع فحالتها قبل التحريم ليست بشرعية وكذا ليس الخلاف في ان النهي لا يستفاد منه فساد المنهي عنه اصلا فان القائلين بان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه يعترفون بانه يدل على ذلك في بعض الصور وان القائلين بأنه يدل على فساد المنهي عنه يسلمون انه في بعض الصور لا يدل على ذلك وانما الخلاف في انه هل الاصل في النهي هو الدلالة على فساد المنهي عنه ام لا .

قال نور الدين حاصل المقام ان القائلين بان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه انما ينفون دلالته على ذلك عند عدم القرينة الدالة على ذلك فاما اذا قامت قرينة على شيء من افراد النهي انه يدل على فساد ذلك المنهي عنه فانهم يسلمون دلالته على ذلك لتلك القرينة ويجعلونه كالمستثنى من قاعدة النهي وكذا القائلون بأن النهي يدل على فساد المنهي عنه فانهم يقولون بذلك عند عدم المانع عن دلالته على ما ذكر فان وجد المانع لذلك في شيء من افراد النهي سلموا ان ذلك الفرد بعينه لا يدل على فساد المنهي عنه لذلك المانع وجعلوه كحكم المستثنى من قاعدتهم في النهي قال هذا تحرير المقام فاشدد به يدك فانه مهم جدا ولا تكاد تجده قال ومرادنا بقولنا ان النهي عن الزنا نهي عن امر غير شرعي وهو ان الزنا لم يرد فيه قبل النهي عنه حكم شرعي سواء كان النهي عنه في شرعنا فقط أو في جميع الشرائع فظهر ان الزنا قبل انزال الشرائع ليس

فيه حكم شرعي كغيره من سائر الاشياء وهكذا القول فيها اشبه الزنا من المناهي واذا تحرر لك المقام فارجع الى استماع المذاهب فاعلم ان الناس اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه فذهب ابو حنيفة وبعض اصحابنا الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه بمعنى انه اذا نهينا عن فعل شيء فلا يدل هذا النهي على ان ذلك المنهي عنه لا يعتد به اصلا وذهب احمد والشافعية وكثير من اصحابنا الى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وسوغ ابو يعقوب كلا المذهبين واحتج هؤلاء بأن العلماء لم تزل على الفساد بالنهي عن الربويات والا نكحة وغيرها وبأن الامر يقتضي الاجزاء والنهي نقيضه فيقتضي نقيض الاجزاء وهو الفساد واجيب عن الأول بانه لا نسلم الاجماع ومن استدل به فهو بان على مذهبه وعن الثاني بانه لا تسلم كون النهي نقيض الامر لانه يقتضي القبح ونقيض القبح الحسن والامر يقتضي الوجوب لا مجرد الحسن سلمنا فلا يلزم في النقيضين ان تتناقض احكامهما من كل وجه سلمنا ان الامر يقتضي الصحة فنقيض ذلك ان لا يكون النهي للصحة لا انه يقتضي الفساد وذهب الغزالي والرازي وابو الحسن الى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات دون المعاملات ودلالته عى ذلك شرعية لا لغوية لأن الفساد حكم شرعي لا تعقله العرب فلا يصح ان يكون مقصودا لها في وضع النهي واما في الشرع فلا اشكال في صحة قصده واستدلوا على وقوع ذلك شرعا بان العلماء مازالوا يستدلون بالنهي على فساد المنهي عنه واجيب بانه انما يصح هذا دليلا حيث صح انهم اجمعوا على ذلك ولم ينقل اجماع وذهب قوم الى انه ان كان النهي عن الشيء لعين ذلك الشيء فالنهي يقتضي فساده وان كان النهي عنه لصفة فيه فلا يقتضي النهي فساده فمثال ما نهي عنه لذاته الكفر وبيع الحر ومثال ما نهي عنه لصفة فيه كوطيء الحائض والصلوة في الارض المغصوبة والوضوء بالماء المغصوب وفي الاناء المغصوب ونحو ذلك .

قال نور الدين ولا اعلم لهؤلاء حجة على هذا التفصيل قال واذا تأملت هذه الاقوال كلها وطلبت الأرجح منها رأيت ان الارجح هو المذهب الأول وهو ان النهي لا يقتضي الفساد مطلقا وان اقتضاه في بعض المواضع فذلك انما هو لدليل خارج عن النهي لا لنفس النهي قال والحجة لنا على صحته ورجحانه على سائر المذاهب هي ان

معنى كون الشيء فاسدا انه لم يقع موقع الصحيح في سقوط القضاء واقتضاء التمليك والمعلوم ان المنهي عنه قد يقع صحيحا كطلاق البدعة والبيع وقت النداء فلا يكفي النهي في اقتضاء الفساد بل لا بد من دليل اذ لفظ النهي لا يفيده لما ذكرنا من ان المنهي عنه قد يصح والله اعلم .

باب المطلق والمقيد

المطلق ما دل بالشيوع في جنسه والمقيد ما خرج عن ذلك الشيوع اما بقيد كجاء شيخ امجد فان لفظ شيخ مطلق لشيوعه في ذلك الجنس ولصدقه على كل فرد من افراده لكن قوله امجد قيد مخرج للفظ الشيخ عن ذلك الشيوع واما بحسب وضعه الاصلي كالعلم فانه لا يسمى مطلقا وانما هو مقيد بحسب الوضع الذي وضع له لانه وضع لمعين ولو كان علم جنس مثلا فانه لا يكون علما الا باعتبار ذلك التعيين المذكور ويكتفى في العلم الجنسي بالتعيين الذهني ومثل العلم سائر المعارف اذ ليس من المعارف ما هو هو مطلق اصلا اللهم الا ان يقال ان المعرف بال المشار بها الى الحقيقة باعتبار وجودها في بعض الافراد غير معين كقولك ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج ومنه قوله تعالى **﴿واخاف ان يأكله الذئب﴾** من قبيل المطلق فان المعرف بأل كالنكرة في المعنى ولذا اعطى بعض احكام النكرة كالنعت بالجملة في نحو وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ونحوه ولقد امر على اللئيم يسبني وان فرق بين النكرة وبين المعرف المذكور بما حاصله ان النكرة معناه بعض غير معين من جملة الحقيقة وهذا معناه نفس الحقيقة وانما تستفاد البعضية من القرينة كالدخول في نحو ادخل السوق والاكل في نحو ان يأكله الذئب فالمجرد وذو اللام بالنظر الى القرينة سواء وبالنظر الى انفسهما مختلفان وحكم المطلق والمقيد ان يجري كل واحد منهما في موضعه اذا اختلفا سببا وحكما فالمطلق يجري في اطلاقه والمقيد في موضع تقييده ولا يصح ان يحمل احدهما على الآخر هنا بلا خلاف بين الاصوليين لما بين المطلق والمقيد من التنافي

وذلك نحو قوله تعالى في كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وقوله تعالى في صيام الكفارة فصيام ثلاثة أيام فان السبب الموجب للصيام في آية اليمين هو الحنث والسبب الموجب للصيام في آية الظهار هو الظهار والحكم فيهما مختلف ايضا كما ترى فلا يصح حمل مطلق الصيام في آية اليمين على مقيدة بالتتابع في آية الظهار .

قال نور الدين وانما قال اصحابنا بتتابع الصيام في آية اليمين لقراءة ابن مسعود فانه قراء فصيام ثلاثة أيام متتابعات لا لنفس الحمل على ما في الظهار وان اتحد حكم المطلق والمقيد واتفق سببهما وجب حمل المطلق على المقيد بيانا سواء تقدم احدهما على الآخر او تقارنا في الوجود ما لم يتأخر المقيد حتى يعمل بالمطلق فانه حينئذ يكون المقيد ناسخا لبعض احكام المطلق وقيل ان المقيد اذا تأخر عن المطلق فهو ناسخ له بحسب ما يتناوله وان لم يقع العمل بالمطلق قال البدر وهذا ليس بشيء لان التقييد بيان وايضا لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله ويلزمهم ان يكون تأخير المطلق نسخا لان التنافي انما يتصور على الطرفين ومثالهما اذا اتحدا حكما وسببا نحو قولك اعتق رقبة عن قتل الخطأ اعتق رقبة مؤمنة عن قتل الخطأ فالسبب في الصورتين هو قتل الخطأ والحكم فيهما عتق الرقبة فيجب ان يحمل مطلق الرقبة في الصورة الاولى على مقيدها بالايمان في الصورة الثانية وسواء ذلك الحكم اتصل المقيد فيه بالمطلق او انفصل فمثال ما انفصل قوله ﷺ في خمس من الابل شاة وفي حديث آخر في خمس من الابل السائمة شاة .

قال نور الدين ان الحمل ها هنا بلا خلاف بين الاصوليين قال ثم رأيت ابن السبكي نقل الخلاف وهو انه قيل ان المقيد يحمل على المطلق فيها اذا اتفقا حكما وسببا الغاء للقيد لأن ذكر المقيد ذكر لجزئي المطلق فلا يعيده كما ان ذكر فرد من العام لا يخصصه قال وأقول انه لا يخفى ان الشارع لا يذكر شيئا عبثا وان تقييده للمطلق انما ذكر لأرادة ذلك التقييد فلا يصح الغاء القيد ولو الغي لما كان في ذكره فائدة اصلا وان اختلف سبب المطلق والمقيد واتفق حكمهما فذهب الشافعي وبعض اصحابنا كأبن بركة الى حمل المطلق على المقيد وقال ابو حنيفة وبعض اصحابنا كأبن محبوب انه لا يحمل المطلق على المقيد في مثل هذه الصورة ثم اختلف القائلون بالحمل ها هنا فقال

بعضهم يحمل المطلق على المقيد نصا اي من قبيل اللفظ سواء وجد جامع بين قضيتي الاطلاق والتقييد او لم يوجد وقال بعضهم انه يحمل قياسا اي اذا وجد جامع بين القضيتين حمل المطلق على المقيد وان لم يوجد جامع فلا يحمل وان اختلف حكمهما واتفق موجبهما فعلى هذا الخلاف المذكور ها هنا فمثالها اذا اتفق حكمهما واختلف موجبهما آيتا الظهار والقتل فان الرقبة في كفارة الظهار مطلقة وفي كفارة القتل مقيدة بالايمان فخرج في صفة الرقبة في كفارة الظهار الخلاف المذكور فبعضهم كأبن بركة اشترط ان تكون الرقبة مؤمنة حملا على ما في الرقبة من كفارة القتل وذهب ابن محبوب الى عدم اشتراط ذلك اهمالا للحمل المذكور وحمل الشافعية عليه قياسا لحصول الجامع بينهما والجامع عندهم حرمة سببهما وهو الظهار والقتل ومثال ما اختلف حكمها واتفق موجبهما اطلاق الايدي في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم وتقييدها بالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان موجب التيمم والوضوء شيء واحد وهو الحدث المعروف لكن حكمهما مختلف فالتيمم حكم غير الوضوء فلا يحمل مطلق الايدي في التيمم على مقيده في الوضوء وحملته الشافعية بجامع اشتراكهما في السبب وفي التعبير بالحكم عن التيمم والوضوء تسامح لا يخفى فان كل واحد من التيمم والوضوء محكوم به لا حكم .

قال نور الدين لكن وقع هذا التسامح في عبارة بعض الاصوليين قال وحاصل ما في المسئلة انه اذا اختلف المطلق والمقيد سببا وحكما فلا يحمل احدهما على الآخر اتفاقا وان اتفقا سببا وحكما حمل المطلق على المقيد قيل اتفاقا وحكى بعضهم قولا بأن المقيد يحمل عى المطلق فالغي القيد وان اختلفا سببا واتحدا حكما او اختلفا حكما واتحدا سببا ففيهما ثلاثة مذاهب أحدهما أن المطلق يحمل على المقيد مطلقا وثانيهما أنه لا يحمل مطلقا وثالثهما أنه إن كان بينهما جامع حمل المطلق على المقيد قياسا وإلا فلا يحمل والله أعلم .

باب العـــام

العام هو لفظ دل دفعة على ما لم يكن منحصرا .و عم تعريف العام الجمع المعرف واسم الجنس المعرف سواء كان تعريفهما بأل كما في قوله تعالى قد افلح المؤمنون والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان حكم الوصف في العموم حكم الجنس او عرفا بالاضافة كما في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فليحذر الذين يخالفون عن امره هذا كله اذا لم يكن تعريفهما اشارة الى عهد فان كان اشارة الى عهد كرأيت رجالا فاكرمت الرجال وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فلا عموم فيهما لان العهد قرينة الخصوص وكذا كل قرينة دلت على اخراج صيغة العام عن العموم واستعمالها في الخصوص كرأيت الرجال واوتيت من كل شيء فان العقل قاض بامتناع رؤ ية كل الرجال وباستحالة اتيانها من كل شيء كما هو معلوم بالضرورة والحجة على ان الجمع المعرف من صيغ العموم ان العلماء لم تزل تستدل بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ونحوها على العموم واستدل عمر على ابي بكر في منع قتال اهل الردة بعموم قوله ﷺامرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله واستدل ابو بكر بعموم قوله ﷺ امرت ان اقاتل الناس حتى يقولو لا اله الا الله واستدل ابو بكر بعموم قوله ﷺ الائمة من قريش حين قال الانصار منا أمير ومنكم امير وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عمومه أحد وايضا فان الجمع المعرف يصح الاستثناء منه فنقول جاء المسلمون الا زيدا وصحة الاستثناء من الشيء دليل عمومه والحجة على ان اسم الجنس للعموم هي ان العلماء لم تزل تستدل بقوله تعالى والسارق والسارقة على شمولها كل سارق وسارقة بالشرط المعروف من السنة وبقوله تعالى الزانية والزاني الآية على شمولها كل زانية وزان الا من اخرجته السنة عن حكم الآية الى حكم الرجم ولا نكير لهذا الاستدلال فكأن اجماعا على ان اسم الجنس المعرف للعموم ما لم تقم قرينة الخصوص .

قال نور الدين وما ذكرته من ان الجمع واسم الجنس المعرفين من صيغ العموم هو مذهب الجمهور قال وذهب ابو هاشم الى عدم عمومها ما لم تقم قرينة على العموم

فهما عنده للجنس الصادق على واحد من افراده كتزوجت النساء وملكت العبيد واكرمت الرجال اذا لم يكن هنالك عهد فان كل واحد من هذا الكلام صادق على الواحد فما فوق .

قال نور الدين ونحن نقول ان خروج هذه الاشياء ونحوها عن العموم لقرينة وهي استحالة تزوج جميع النساء وملك كل العبيد واكرام كل رجل فلولا القرينة كان اللفظ عاما ولذا يحنث بتزوج واحدة من حلف لا يتزوج النساء قال وذهب امام الحرمين في الجمع المحلي باللام الى انه للعموم ما لم يحتمل معهودا فان احتمل معهودا تردد بين العموم والخصوص قال والصواب عمومه وان احتمل معهودا لأن احتماله المعهود انما هو من احتمال العام للخصوص فلو ترددنا في عموم الالفاظ الموضوعة للعموم بنفس احتمالها الخصوص لما صح لنا الجزم بعام اصلا كيف وقد قيل ما من عام الا وقد خصص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واذا احتمل المعرف من جمع واسم جنس الاستغراق والعموم حملا عليه لانهما حقيقة فيه كما تقدم وان امتنع حملهما على العموم والاستغراق فاما ان تتعين فيهما العهدية او الجنسية او لا تتعين فما تعين فيه احد الامرين من عهد وجنس حمل عليه وما لم يتعين فيه احدهما وكان محتملا لهما معا فهما محل للنزاع في انه اي الامرين اولى بالحمل عليه فقيل ان الحمل على العهد اولى لانه ابين وسياق التعريف لزيادة التوضيح والى هذا القول ذهب صاحب التنقيح والبدر في مختصره ونسبه البدر الى عمار بن ياسر وقيل ان حمله على الجنسية اولى واليه ذهب صاحب التلويح وغيره .

قال نور الدين وهو الصحيح لأن حمله على العهدية مع احتمال غيرها فيه تخصيص بغير مخصص وايضا ففي معنى العهدية زيادة على الجنسية والزيادة لا تثبت الا بدليل ولا دليل ويخصص الجمع المعرف باللام والاضافة الى ان يبقى من مدلوله ثلاثة ثم يمتنع بعد ذلك تخصيصه لأن الثلاثة هي ادنى مدلول الجمع حقيقة فلا يدل على اقل من ذلك الا تجوزا ويخصص اسم الجنس المعرف حتى يبقى من مدلوله واحد لأن الواحد ادنى ما يدل عليه فيصح اكرم العالم الا زيدا وعمرا وخالدا ولو لم يبق من بعد استثناء هؤلاء ممن هو منصف بالعلم الا واحدا مثلا ، وقال القفال لا بد من بقاء

ثلاثة بعد التخصيص فيما عدا الاستفهام والمجازات وهي الفاظ الجموع وكل واجمعون ونحوها من الفاظ العموم واما في الاستفهام والمجازات فيجوز حتى لا يبقى الا واحد واجيب بان الجمع موضوع للثلاثة فصاعدافلا يطلع على ما دونها بخلاف العموم فليس العموم كذلك الا ترى ان قول القائل كل درهم عندي فهو لفلان عموم والكلام صحيح ولو لم يكن عنده الا درهم واحد وقال صاحب الجوهرة لا بد من بقاء ثلاثة في جميع الفاظ العموم الا صيغة الجمع فيجوز تخصيصها حتى لا يبقى الا واحد داخل تحته قال وليس ذلك بالوضع الاصلي بل بالشرع نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وقال كثير من الاصوليين لا يصح التخصيص الا مع بقاء جمع يقرب من مدلول العموم واحتجوا على ذلك بان قائلا لو لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة لا غير عد لاعبا واجيب انه انما يعد لاعبا حيث لم يذكر المخصص واما مع ذكر المخصص فلا نسلم ذلك الا ترى انه لو قال قتلت كل من في المدينة غير لابسي البياض وكان من فيها لابسي البياض الا ثلاثة لم يعد لاعبا وقال كثير من الاصوليين كل عموم يجوز تخصيصه حتى لا يبقى من الاعداد الداخلة ثلاثة بل يجوز اخراجها حتى لا يبقى الا واحد .

قال نور الدين وصححه صاحب المنهاج واحتج لصحته بوجهين احدهما انه اذا اجاز التخصيص وهو اخراج بعض ما وضع له لفظ العموم استوى اخراج القليل واخراج الكثير اذ لا وجه يقتضي الفرق بينهما والعموم في كلتا الحالتين مستعمل فيما دون القدر الذي وضع له فاذا كان في الحالتين مخالفا به ما وضع له فلا وجه يقتضي الفرق بين مخالفة ومخالفة مهما بقي بعض مدلوله ثانيهما انه قد وقع في قوله تعالى **﴿حرمنا عليهم شحومها الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم﴾** ولم يبق تحت العموم الا نوع واحد وكذلك قوله تعالى قال لهم الناس واراد نعيما ولقول عمر بن الخطاب وقد انفذ الى سعد بن ابي وقاص القعقاع مع الف فارس قد انفذت اليك الفي فارس فوصفه بانه الف واذا جاز في الفاظ العدد فجوازه في العموم اولى .

قال نور الدين وهذا المذهب هو اصح المذاهب وقال قوم ان اقل مدلول الجمع اثنان وتمسكوا على ذلك بقوله تعالى﴿**فان كان له اخوة فلأمه السدس**﴾ والمراد اثنان فصاعدا وبقوله فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين واجيب عن الاول بانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الإرث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء .

قال نور الدين وحاصل الاجوبة كلها ان الجمع يدل على الاثنين مجازا مع قرينة في مواضع وكلامنا في اقل مدلول الجمع حقيقة لا مجازا وان الاثنين قد يعطيان جمع الجمع شرعا كما في الوصايا والمواريث ومن صيغ العموم من وما الاستفهاميتان او الشرطيتان لا الزائدتان ولا الموصوفتان ولا الموصولتان فاما من وما الزائدتان فلا عموم لهما لأن كلا منهما لم يذكر الا لصلة الكلام وتقويته كما في قول الشاعر :

وكفا بنا فخرا على من غيرنا

اي على غيرنا وقول الآخر يا شاة ما قنص لمن حلت له

اي يا شاة قنص فمن وما زائدتان في المثالين واما الموصوفتان فان كلا منهما في المعنى نكرة موصوفة والنكرة الموصوفة من الخاص لا من العام واما الموصولتان فان كلا منهما يدل على معهود كما في قولك اكرمت من جاءني وقرأت ما تيسر ويدل على غير معهود كما في قولك اكرم من جاءك واقرا ما تيسر لك فهما مترددتان بين الخصوص والعموم فلا يدلان على واحد منهما الا بقرينة ومثال من الاستفهامية من جاءك ومن دخل القصر ولكونها عامة صلح ان يجاب عنها بكل احد ومثال من الشرطية من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فمن في المثالين شرطية وهي للعموم فيعتق كل من شاء العتق من عبيده وكل من اعتقه المخاطب منهم وتخرج لفظة من عن حكم العموم اذا اعقبتها لفظة اولا فاذا قيل من دخل الحصن اولا فله كذا فدخله القوم كلهم في حال واحد فلا شيء لهم لعدم صدق اولا عليهم أو على

واحد منهم فخصوص من بهذا الاعتبار انما هو بالنظر الى عمومها عند عدم اقترانها بأولا لا خصوصا حقيقيا حتى لا تصدق الا على فرد واحد وحكم من الشرطية والاستفهامية انها تعم الذكور والنساء قال نور الدين وهو مذهب الاكثر قال وقيل لا يدخل فيها النساء قال ولنا الاتفاق على دخول الأماء في قول القائل من دخل داري فهو حر فكل من دخل داره من عبيده وامائه فهو حر واما ما الاستفهامية والشرطية فان لفظها موضوع لصفات العقلاء وذوات غيرهم وكذلك ما الموصولة ايضا فتقول ما عندك وجوابه عندي كتاب او فرس وما زيد فيقال كريم او شجاع ومن صيغ العموم جميع وهي للعموم على سبيل الاجتماع يعني انك تجعل جميع افراد معناها في حكم فرد واحد فاذا قيل جميع من دخل الحصن اولا فله كذا فدخل الحصن اولا عشرة كان لهم جميعا نفل واحد ومن صيغ العموم لفظة كل وعمومها متناول لكل فرد من افراد الاسم الذي تضاف اليه اذا كان ذلك الاسم نكرة نحو كل نفس ذائقة الموت او معرفة مجموعة نحو وكلهم آيته يوم القيمة فردا وتتناول كل جزء من اجزاء الاسم الذي تضاف اليه اذا كان ذلك الاسم معرفة مفردا نحو كل زيد حسن فالحسن محكوم به لكل جزء من اجزاء زيد ويليها الاسماء لا الافعال فتعم الاسماء صريحا والافعال ضمنا فاذا قيل كل امرأة اتزوجها فهي طالق طلقت كل امرأة تزوجها على مذهب من يرى ايقاع الطلاق قبل الملك لا على مذهب من لا يرى انه لا طلاق فيما لا يملك فاذا تزوج امرأة مرارا طلقت في المرة الاولى دون البواقي لأن كلا تعم الاسماء لا الافعال وكلما بعكسها فتضم الى الافعال دون الاسماء وتعمها صريحا وتعم الاسماء ضمنا فقول القائل كلما تزوجت امرأة فهي طالق تطلق كل امرأة تزوجها وان تزوج امرأة واحدة مرارا كثيرة تطلق في كل مرة تزوجها هذا كله على مذهب من يرى انعقاد الطلاق قبل الملك أما على مذهب من لا يرى ذلك فلا طلاق اصلا وان دخلت كل على كثير غير محصور وقعت على فرد من افراده فقول القائل علي لفلان كل درهم انما يحكم عليه بدرهم واحد وان استأجر دارا كل شهر بكذا انما يكون العقد لازما على شهر واحد ومن صيغ العموم اين وحيث وهما موضوعتان لتعميم الامكنة قال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت ، وقال تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم

فقول القائل لزوجته انت طالق اين شئت وحيث شئت انما تطلق في المكان الذي شاءت الطلاق فيه سواء شاءت الطلاق في المجلس او في غيره من الامكنة فلا يشترط وقوع مشيئتها في المجلس لعموم اين وحيث للامكنة واشتراط ذلك خروج بهما عن عمومهما واستعمالهما في فرد من افرادهما بلا دليل يقتضي ذلك وذلك تحكم ومن صيغ العموم متى ومهما وهما موضوعتان لتعميم الازمنة قال تعالى حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله اي في اي زمان وقال تعالى وقالوا مهما تأتنا به من آية الآية فقول القائل لعبده انت حر متى شئت أو مهما شئت يستحق الحرية في الزمان الذي شاءها فيه وكذا قوله انت طالق متى شئت ومن صيغ العموم اي وهي نكرة تعم بالوصف يعني انها في اصل وضعها غير عامة لكن تعم بحسب ما توصف به والنكرة قد تعم بالوصف كذا قيل والمراد بالوصف ها هنا الوصف المعنوي لا النعت النحوي وعموم اي بحسب ما تضاف اليه فان اضيفت الى الزمان فهي لعموم الزمان او اضيفت الى المكان فهي لعموم المكان فقول القائل لزوجته انت طالق في اي زمان شئت كقوله متى شئت وقول القائل انت طالق في اي مكان شئت كقوله اين شئت وحيث شئت وقد تقدم جميع ذلك فان اضيف الى اي غير الزمان والمكان دخل المضاف اليه تحت حكم العموم وذلك نحو اي عبد اشتريته فهو حر واي امرأة اتزوجها فهي طالق بانه يحكم عليه بعتق كل عبد ملكه وطلاق كل امرأة تزوجها وهذا على مذهب من يرى انعقاد العتاق والطلاق قبل الملك اما قول القائل اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا عتقوا جميعا وكذا ان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا عتقوا جميعا واذا وقعت النكرة في موضع فيه النفي وانسحب عليها حكمه فهي من صيغ العموم كلا رجل في الدار .

قال نور الدين وعمومها ثابت لضرورة العقل ونص الكتاب وقطعي الاجماع فاما العقل فلان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء جميع الافراد ضرورة واما الكتاب فقوله تعالى ﴿**قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى**﴾ في جواب ما انزل الله على بشر من شيء .

قال نور الدين وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الحق تعالى توحيدا وقد يقصد بالفكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى لوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهي للعموم قطعا واذا تكرر الاسم في كلام واحد وفي كلامين بينهما تعلق ظاهر وتناسب واضح فلا يخلو اما ان يكون الاسمان نكرتين واما ان يكونا معرفتين او احد هما نكرة والآخر معرفة فان كانا نكرتين فالثاني غير الاول قطعا وذلك كما في قوله تعالى ﴿**فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا**﴾ فاليسر الثاني غير اليسر الاول وان كانا معرفتين او الثاني منهما معرفة فالثاني منهما عين الاول قطعا وذلك نحو العسر في الآية الكريمة ونحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فالرسول الثاني في الآية هو الرسول الأول وان كان الاول من الاسمين معرفة والثاني نكرة ففي كون الثاني عين الاول او غيره قولان المختار انه غيره لا عينه وذلك كما في قول الشاعر

عفونا عن بني ذهل	وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعن	قوما كالذي كانوا

والدليل على ثبوت هذه القاعدة ما يروى عن الحسن انه قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوما مسرورا فرحا وهو يضحك وهو يقول لن يغلب عسر يسرين فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا وعن ابن مسعود انه قال لو كان العسر في جحر ضب لتبعه اليسر حتى يستخرجه لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين .

قال نور الدين رحمه الله ووجه الاستدلال بهذه الاحاديث على ثبوت تلك القاعدة هو انه ﷺ نبه بتلاوة الآية على ان العسر المذكور فيها عسر واحد وما ذلك الا لكونه معرفة وان اليسر فيها يسران وما ذلك الا لكونه نكرة واعلم ان هذه القاعدة في اعادة المعرفة معرفة او نكرة وفي اعادة النكرة نكرة او معرفة هي الاصل مع التجرد

عن المانع وخلو المقام من القرائن وقد يصرف ذلك الحكم لدليل فتترك القاعدة لاجله .

قال نور الدين قال السبكي الظاهر ان هذه القاعدة غير محررة لانتقاضها بامثلة كثيرة منها في المعرفتين قوله تعالى ﴿**هل جزاء الاحسان الا الاحسان**﴾ فانهما معرفتان والثاني غير الاول لأن الاول العمل والثاني الثواب وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس اي المقتولة بالقاتلة وكذا قوله تعالى الحر بالحر وفي تعريف الثاني قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان تصلحا بينهما صلحا والصلح خير فان الثاني فيهما غير الاول وفي النكرتين قوله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه فان الثاني هو الاول .

قال نور الدين وقد اجاب السيوطي عن هذه الآيات باجوبة لا تخلو من تكلف قال والحق في جوابها ان يقال انه انما خرجت هذه الآيات عن تلك القاعدة لدليل اقتضى ذلك والقاعدة انما هي عند عدم الدليل المقتضي للعدول عنها ويدخل في عموم لفظ المؤمنين الانبياء عليهم السلام فاذا نزل يا أينها المؤمنون فالنبي داخل في هذا الخطاب لثبوت صفة الايمان له قطعا وكذا يا ايها الناس ويا عبادي قال الحليمي والصيرفي الا اذا اقرنا بقل اي اذا نزل الخطاب هكذا قل يا أيها الناس قل يا عبادي فلا يدخل فيه النبي لان لفظ قل قرينة عندهم تخرج النبي من عموم الخطاب .

قال نور الدين قد تحقق ان النبي احد الناس واحد العباد فهو داخل في عمومها والامر بالقول لا يكفي دليلا على خروجه منهما لأن النبي المأمور بالقول بذلك انما يبلغ ذلك القول عن ربه وأعلم ان لكل واحد من الذكور والاناث صيغة تختص به وتدل عليه فلا بدل صيغة كل واحد منهما على الآخر بحسب الوضع الاصلي فماما صيغة جمع الاناث نحو المسلمات والصالحات فلا تتناول شيئا من الذكور اصلا اتفاقا فطالب الامان لبناته لا يدخل اولاده الذكور في طلب الامان ومن اوصى لبنات فلان وكان معه بنون وبنات فلا يدخل في الوصية البنون اتفاقا وكذا لا يعم نحو الرجل من صيغ جمع الذكور احدا من الاناث لاختصاص هذه الصيغة بالذكور دون الاناث

اتفاقا وكذا نحو المسلمين لا يعم احدا من الاناث عند انفراد ذكور المسلمين بالخطاب وقد تعم هذه الصيغة الرجال والنساء وذلك عند الاختلاط والمشاركة في الاحكام فتتناول الصيغة الذكور حقيقة والاناث تبعا فقوله تعالى ﴿اهبطوامنها جميعا﴾ شامل لحواء مع آدم وقوله تعالى ﴿ادخلوا الباب سجدا﴾ شامل لنساء بني اسرائيل مع رجالهم وانما شملت صيغة الذكور الاناث عند الاختلاط تغليبا للذكور على النساء واتباعا للنساء بالذكور في حكمهم وتناول صيغة الذكور الاناث بهذا المعنى لا خلاف فيه وانما الخلاف في كيفية تناولها لهن اهو حقيقة عرفية أو مجاز مشهور ذهب الحنابلة وبعض الحنفية منهم صاحب المرآة الى ان تناولها للاناث عند الاختلاط حقيقة عرفية وذهب الاكثر الى انه مجاز قال نور الدين وثمرة الخلاف هو ان اطلاق هذه الصيغة عند الاختلاط متناول للنساء ولو لم يدل دليل على ارادة دخولهن فيها عند القائلين ان تناولها لهن حقيقة ولا تتناولهن عند الاكثر الا بدليل لاحتياج المجاز الى قرينة والله اعلم .

باب حكم العام

اختلف في حكم العام فمذهب الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك .

قال نور الدين رحمه الله وعندنا وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قال وعلى ذلك الشافعي قال وحجتنا على ذلك المعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعموم وشاع ذلك وذاع من غير نكير واحتج القائلون بالوقف بان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض وبأنه يطلق على الواحد والاصل فيه الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير .

معا أو اطرح احدهما كان الغاء للدليلين أو الغاء لاحدهما والغاؤ هما أو الغاء احدهما

قال نور الدين والجواب عن الأول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث أن المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير على أن كون الجمع مجاز في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة قال نور الدين ثم انه بعد اتفاقنا والحنفية على ان حكم العام اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد اختلفنا في كيفية هذا الاثبات قال فمذهبنا ومذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين ان اثبات ذلك الحكم في الافراد ظنا لا قطعا ويقينا وعلى ذلك الشافعي وذهبت الحنفية الى ان اثبات ذلك الحكم قطعا ويقينا ولنا على ان التخصيص في العموم امر شائع وحكم ذائع حتى قيل ما من عموم الا وقد خصص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم ولاشاعة التخصيص في العموم كان العموم محتملا للتخصيص حيثما وجد واذا ثبت ان التخصيص محتمل في العموم فاثبات حكم العموم في جميع افراده انما هو امر ظني لاحتمال ان يكون قد خص منه بعض افراده وايضا فيجوز اخراج بعض الافراد بالاستثناء ونحوه وبعضه بالاجماع ولو كانت قطعية لم يصح ذلك كما لو نص على فرد ثم استثناه فكما لا يصح الاستثناء لاجل النص كان يلزم مثل ذلك في العموم اذا جعلنا شموله بمنزلة النص على كل فرد لانه لو نص على كل فرد تعذر الاستثناء اتفاقا وذلك كاف في الفرق بين دلالة العموم ودلالة الخصوص فينبني على مذهبنا اشياء منها ان العموم لا يوجب الاعتقاد لان الاعتقاد ثمرة القطعي والعموم وان كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة ويوجب العمل لأن العمل لا يتوقف وجوبه على الدليل القطعي ومنها انه اذا تعارض الخصوص والعموم حكمنا بان الخصوص قاض على العموم سواء قارن الخصوص العموم أو كان سابقا عليه او متأخرا عنه كان سبقه عليه وتأخره بزمان واحد وبازمنة كثيرة فاما اذا قارن الخصوص العموم فهو قاض عليه اتفاقا سواءتقدم الخاص او العام

وأما اذا انفصل احدهما عن الآخر فقد خالفنا فيه الحنفية وبعض المعتزلة .

قال نور الدين رحمه الله وحجتنا على ان الخاص قاض على العام اذا انفصل عنه سواء

تقدم أو تأخر هو ان العمل بكتاب الله وسنة نبيه مهما امكن لم يجز الغاؤه واذا اطرحا مع امكان الجمع بينهما لا يصح وايضا فان الخاص معلوم دخول ماتناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعمل لا يترك لاجل الشك وايضا فان فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم التاريخ وأعلم انه اذا تأخر الخاص عن العام قدر ما يمكن العمل بالعام فالخاص حينئذ انما يكون ناسخا لما يتناوله من مدلول العام ويبقى ما بقي من العام على حكمه الاول وكون الخاص بهذه الحيثية ناسخا لا ينافي ما قدمنا بيانه من قولنا ان الخاص قاض على العام قدم أو اخر لأن نسخ الخاص للعام داخل تحت تلك القاعدة كما لا يخفى ومنها ان العام وان كان قطعي المتن يصح تخصيصه بالدليل الظني من خبر احادي او قياس جلي فمثال تخصيص القطعي بالخبر الاحادي تخصيص المواريث بقوله صلى الله عليه وسلم القاتل عمدا لا يرث وتخصيص عموم الخبر المتواتر بالخبر الاحادي كتخصيص قوله ﷺ فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ومثال تخصيص القطعي بالقياس هو ان يقول الشارع لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلا ثم يقول بيعوا الحديد كيف شئتم فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع وذلك يحصل به التخصيص لعموم اللفظ الأول فاما التخصيص بخبر الاحادي للعموم وان كان قطعي المتن فعليه اكثر العلماء .

قال نور الدين وحجتنا على ذلك وجهان احدهما ان العموم وان كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة اي دلالته على تناوله جميع افراده امر ظني فالخبر الآحادي انما خصص هذه الدلالة الظنية وثانيهما ان السلف خصصوا قوله تعالى **﴿واحل لكم ما وراء ذلكم﴾** بقوله ﷺ لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وخصصوا قوله تعالى : **﴿يوصيكم الله في اولادكم﴾** الآية بقوله ﷺ لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبياء لا نورث واعترض ذلك بانهم لو كانوا اجمعوا على ذلك فالمخصص الاجماع وان لم يجمعوا على ذلك فلا دليل ورد بانهم اجمعوا على احكامها مستندين الى تخصيص العموم بها فصح الدليل قالوا : رد عمر بن الخطاب حديث فاطمة بنت قيس في انه ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان تخصيصا لعموم قوله تعالى **﴿اسكنوهن من حيث سكنتم﴾** ولذلك قال عمر كيف

نترك كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد بانه انما تركه لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت واما تخصيصه بالقياس فقد حكاه ابن الحاجب عن الائمة الاربعة وقال الجبائي وابو هاشم في قديم قوليه وبعض الفقهاء لا يصح التخصيص به مطلقا وقال ابو العباس بن سريح انه يصح بالقياس الجلي لا بالقياس الخفي .

قال نور الدين والحجة لنا على صحة تخصيص العام بالقياس هي ان الصحابة اختلفوا في تعيين سهم الجد في مسائل وكل واحد منهم بنى مذهبه على قياس لا على نص وكل واحد من تلك القياسات مخصص لعموم آية الكلالة وهي قوله تعالى : ﴿**يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة**﴾ ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخ او اخت فلها نصف ما ترك الى آخرها فقال علي وابن مسعود ان الجد مع الاخت عصبته لعموم قوله تعالى فلها نصف ماترك فحكم بان لها النصف من مال كل أخ مات ولا ولد له وقال زيد بن ثابت بل الجد يقاسم الاخوات الى الثلث فان نقصت المقاسمة عن الثلث رد الى الثلث قياسا لحاله مع الاخت على حاله مع الاخوة فهذا القياس مخصص لعموم قوله تعالى ان امرؤ هلك الآية وقال ابو بكر رضي الله عنه في جد واخ لأب المال كله للجد قياسا على الاب وهذا القياس ايضا مخصص لعموم الآية .

قال نور الدين ولذلك صور كثيرة مبنية على قياسات كلها مخصصة لعموم الآية فكان ذلك كالاجماع منهم على صحة التخصيص بالقياس وخالفت الحنفية في جميع ذلك فقالوا ان دلالة العلم على جميع افراده قطعية لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية .

قال نور الدين وينبني على مذهب الحنفية في هذه القاعدة اشياء فمنها ثبوت الاعتقاد بدلالة العام ونحن نمنعه ومنها انه لا يصح تخصيص عندهم بالدليل الظني من خبر واحد او قياس لأن دلالة العام عندهم قطعية وكل واحد من خبر الاحاد والقياس دليل ظني ولا يترك الدليل القطعي للدليل الظني وزعموا ان المتأخر من العام ومن الخاص ناسخ لما قبله وذلك ان كل واحد من العام والخاص قطعي الدلالة عندهم فصح تناسخهما ولا يحكمون بالتخصيص الا اذا تقارنا .

قال نور الدين وهذا كله مبني على القول بقطعية دلالة العام ونحن نمنع ذلك كما عرفته مما تقدم والله اعلم .

باب العمل بالعام

اعلم انه اذا ورد العام وعلم انه له مخصصا فلا يجوز الاخذ بعمومه حتى يبحث عن مخصصه فيلزم البحث عن المخصص المعلوم من اراد العمل بالعموم قبل الاخذ به اجماعا لئلا يخطأ في عمله بالعموم فيحكم بغير ما انزل الله تعالى واذا كان المخصص غير معلوم لكنه محتمل فهل يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصصه قال المروزي وابو سعيد وابو العباس لا يجوز التمسك بالعموم قبل البحث عن المخصص بل لا بد من الاستقصاء في طلبه ونسبه صاحب المنهاج الى الاكثر من الاصوليين وذهب الصيرفي الى جواز العمل قبل البحث عن المخصص واحتج على جواز ذلك بان الرسول ﷺ كان يوجه اصحابه الى الاقطار ويأمرهم بالعمل بما قد عرفوه من الكتاب والسنة من عموم او خصوص ولا يأمرهم بالبحث عن مخصص ولا ناسخ .

قال نور الدين وصحح البدر هذا المذهب وقال وهو قولنا وقول اصحاب الظاهر واحتج المانعون للعمل بالعموم قبل البحث عن المخصص بان المقتضي للعموم هو الصيغة المجردة ولا يعلم التجرد الا بعد البحث ورد الظاهر من الصيغ البقاء على العموم لانه الاصل واجراؤه عليه اولى وقال قوم بحب العمل باقل ما يتناوله العموم وهو الثلاثة في الجمع مثلا لأن اقل ما يتناوله اللفظ هو المتحقق عندهم ارادته من اللفظ فيجب اجراء العموم فيه عند اطلاقه لتحقق ارادته ولا يحتاج وجوب العمل به الى بحث عن المخصص ويتوقف فيما عدا ذلك الاقل حتى يعلم هل هو مراد من لفظ العموم أو غير مراد وذلك ان ما عدا الاقل غير متحقق ارادة دخوله تحت العام .

قال نور الدين لا نسلم تحقق ارادة دخول اقل مدلول اللفظ لاحتمال ان يكون قد خرج بعض ذلك المخصص ولو سلمنا ذلك لقلنا ان ارادة اقل مدلول العام واكثره من لفظه سواء فتحقق عدم ارادة الاقل واللفظ العام اما ان يرد ابتداء اي بلا سؤ ال ولا سبب واما ان يرد بعد سؤ ال وسبب فان ورد ابتداء فحكمته انه عام اجماعا وان ورد بعد سؤ ال أو سبب فاما ان يكون ذلك السؤ ال أو السبب عاما او خاصا فان كان عاما كهل الماء طاهر فجوابه العام عام مثله بلا خلاف بين الاصوليين وان كان السؤ ال او السبب خاصا فاما ان يكون الجواب مفتقر الى السؤ ال او السبب كهل عليك لي مائة درهم فيقول نعم واليس لي عليك كذا فيقول بلى فنعم وبلى جواب غير مستقل بنفسه فحكمه حكم السؤ ال من عموم او خصوص وكذلك حكم السبب وان كان لفظ العموم مستقلا عن السؤ ال والسبب فحكمه عندنا وعند الجمهور انه عام والسبب الخاص لايخصصه وذلك نحو قوله ﷺ وقد سئل عن بير بضاعة فقال خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ونحو قوله ﷺ وقد سئل عن شاة ميمونة وقد ماتت أينتفع باهابها فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فعموم الحديثين لا يقصر على سببهما وهو بئر بضاعة في الأول وشاة مسمونة في الثاني وهو معنى قولهم لا عبرة بخصوص السبب مع عموم اللفظ وقيل أن خصوص.السبب معتبر وأن عموم اللفظ مقصور عليه ومخصص به .

قال نور الدين والمذهب الاول هو الصحيح قال والحجة لنا وللجمهور على ذلك وجوه احدها ان الدليل انما هو اللفظ لا السبب واللفظ عام فلا تخرجه اخصية السبب عن عمومه . ثانيها ان الصحابة استدلوا بآية السرقة على قطع كل سارق وهي نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على اختلاف الرواية وثالثها ان آية الظهار نزلت في سلمة بن صخر وآية اللعان نزلت في هلال بن امية ولم تقصر على سببها والله اعلم .

باب فيما اختلف في عمومه

اذا ورد الفعل مثبتا فلا يعم جميع متعلقاته وان كان متعديا مثلا وذلك نحو قول الراوي صلى رسول الله ﷺداخل الكعبة او بعد غيبوبة الشفق او جمع في السفر فلا

يعم الفرض والنفل ولا الشفقين وكذلك لا يعم الجمعين .

قال نور الدين وقال بعض انه يعم قال وهو ضعيف لان حة تمة الفعل في حكم النكرة ولا قائل بعموم النكرة المثبتة الا عند من يجعل المطلق عاما والصواب انه نوع من الخاص كما تقدم وان تناول جملة افراد فذلك التناول انما هو باعتبار البدلية لا الاستغراق كما في العام اما تكرار الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف اي لا من عموم لفظ الفعل واما دخول امته فبدليل خارجي لا من لفظ الفعل ايضا وذلك الدليل اما قول نحو صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة حال كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم او بقوله تعالى لقد كان ذلكم في رسول الله اسوة حسنة او بالقياس احتج القائلون بعموم الفعل المثبت بنحو ما روي عنه ﷺ سهى فسجد واما انا فافيض الماء لثبوت حكم السجود لكل ساه في الصلوة وافاضة الماء لكل متوض .

قال نور الدين عمومه بما مر من القرائن لا بلفظ الفعل فصح انه مثل صلى داخل الكعبة ونحو من الافعال المثبتة لا يقتضي العموم اللفظي بخلاف قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ وآله عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه عام لكل غرر ولكل جار حيث رواه عدل عارف واذا وقع الفعل منفيا نحو ما فعلت ولا افعل فهو عام في مفعولاته ومثله ان فعلت ولا تفعل وهل فعلت بخلاف الفعل المثبت وذلك ان حقيقة الفعل في حكم النكرة تعم في مقام النفي ولا تعم في مقام الاثبات وكذلك الفعل فان معنى قول القائل ما ضربت اي ما اوقعت ضربا فضرب نكرة وكذا سائر الامثلة .

قال نور الدين وهذا قول اكثر الاصوليين واحتجوا عليه بصحة قبول الفعل المنفي التخصيص نحو ما اكلت الا تمرة وقبول التخصيص دليل العموم وقال ابو حنيفة لا يعم فلا يصح تخصيصه وجوز قتل المسلم بالذمي ونحن نمنعه لحديث لا يقتل مسلم بكافر والنفي يكون تارة حقيقيا كما في قولك لا اضرب ولن اضرب وذلك ما اذا كان النفي بالحروف الموضوعة له وتارة يكون حكميا كالنهي من نحو قولك لا تضرب فانه لم يوضع لنفس النفي وانما وضع لطلب ترك الفعل فاستلزم طلب الترك

نفي وجوده فكان نفيا حكميا وان كانت حقيقته غير ذلك وكالشرط المثبت من نحو قولك ان ضربت فعلى كذا وان قتلت مسلما فعليك القصاص اذ المعنى لا اضرب احدا فان ضربت كان علي كذا ولا تقتل مسلما فان قتلته قتلت به أماالشرط المنفي من نحو قولك لئن لم اضرب رجلا فعلي كذا فهو خاص لانه يقعل على فرد من افراد الرجال ويبر بضربه مثلا او كالاستفهام الانكاري من نحو قوله تعالى ﴿ومن يغفر الذنوب الا الله﴾ اي لا يغفرها احد غيره تعالى واذا خاطب المخاطب غيره بكلام عام دخل تحته المخاطب وغيره نحو قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فذاته تعالى داخلة تحت كل شيء فذاته تعالى معلومة له عز وجل ونحو من احسن اليك فاكرمه فالمخاطب بهذا الكلام داخل تحت هذا الحكم الا اذا منع من دخوله مانع من عقل او نقل نحو قوله تعالى خالق كل شيء فالعقل يمنع من دخوله تعالى تحت هذا الحكم لانه لا يصح ان يكون مخلوقا تعالى عن ذلك واذا توجه خطاب الشارع الى واحد مفرد نحو افعل كذا يا زيد واترك كذا يا عمرو فلا يتناول هذا الخطاب بنفس هذه الصيغة غير ذلك المخاطب بعينه لكن يقاس عليه من عداه اذا ظهرت علة الحكم فيه وقيل انه يعم غير المخاطب ايضا .

قال نور الدين واختار البدر الشماخي انه يعم بدليل لا بنفسه نحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة احتج القائلون بعموم خطاب الفرد لغيره بوجوه منها قوله تعالى ﴿وما ارسلناك الا كافة الناس﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر فاقتضى ان خطابه للبعض خطاب للكل الا لمخصص ومنها ان قوله صلى الله علسه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يدل على عموم خطاب المفرد لغيره معه ايضا .

قال نور الدين واجيب عن الوجه الاول بان المعنى في الآية والحديث انه ارسل ليعرف كل احد بما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الحديث دليل عليكم لا لكم فانه لو كان خطاب المفرد عاما لما كان لسياق هذا الحديث معنى لكنه غير عام فلذا احتيج الى بيان اجراء الحكم وكذا ما خاطب به

النبي ﷺ في زمانه لا يشمل من بعدهم الا بدليل من اجماع او قياس او نص فنحو يا ايها الناس خطاب للموجودين في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا يتناول من بعدهم الا بدليل يدل عليه نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم فالامر بالتقوى دليل على ان المراد بالناس جميع من انتهى اليه الخطاب ممن وجد في زمان الخطاب وممن يأتي من بعدهم ولا يمتنع خطاب المعدوم على تقدير وجوده بواسطة من يبلغه الخطاب اذا وجد وانما الممتنع خطاب المعدوم في حال كونه معدوما وهذا هو مذهب اكثر الاصوليين ، وقالت الحنابلة انه عام لهم ولمن سيأتي من بعدهم .

قال نور الدين ذلك بدليل آخر غير الخطاب من اجماع او غيره من نص او قياس لانا نقطع انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدومون اجدر واذا ورد الخطاب الشرعي متوجها لنبينا عليه الصلوة والسلام وخاصا به نحو لئن اشركت ليحبطن عملك يا ايها النبي يا أيها المزمل يا ايها المدثر فلا يعمنا معشر الامة معه بطريق الوضع لانه خطاب لمفرد ولا يتناول خطاب المفرد غيره معه واما من جهة الشرع فقيل ان العرف الشرعي قضى بعموم نحو ذلك الخطاب بدليل نحو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الآية .

قال نور الدين وعلى هذا فيجب على اتباعه ﷺ امتثال ما خوطب به نحو لئن اشركت ليحبطن عملك الا ما قام الدليل على انه خاص به من دونهم كنافلة لك وخالصة لك والقول ان الخطاب الخاص به لا يعم اتباعه معه هو قول المحققين من الاصوليين .

قال نور الدين وذهب احمد بن حنبل وغيره الى ان الخطاب الخاص به ﷺ يعمه مع اتباعه واحتجوا على ذلك بوجوه منها انه اذا قيل لمن له منصب الأقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه وكذلك يقال فتح الملك موضع كذا والمراد مع اتباعه ومنها ان يا ايها النبي اذا طلقتم النساء يدل عليه لانه ناداه وحده ثم خاطب الجميع فاقتضى ان نداءه نداء لهم .

قال نور الدين واجيب عن الاول بانه لا نسلم ان اتباعه مقصودون معه في ذلك سلمنا فانه انما فهم ذلك لأن المقصود متوقف على مشاركتهم له في ذلك بخلاف ما نحن فيه واجيب عن الوجه الثاني بانه انما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم اولا للتشريف ثم خوطب الجميع واعلم ان مفهوم الخطاب ليس هو من الالفاظ فلذا نفى قوم عمومه لان العموم والخصوص عندهم من العوارض الخاص بالالفاظ دون المعاني .

قال نور الدين ونحن لا نسلم خصوصيته بالافاظ بل نقول انه يكون في المعاني ايضا كما سيأتي في آخر الباب لكن الغرض انما هو بيان العام والخاص من الالفاظ لأن غالب الادلة الشرعية الفاظ حتى نفى بعضهم الاستدلال بغير الالفاظ منها كمفهوم المخالفة مثلا لكن لما عول اكثر العلماء على جعله دليلا احتيج الى بيان حكمه كغيره قال فالحكم عندنا في مفهوم الخطاب مطلقا كان من باب الموافقة او المخالفة انما هو عمومه فيما عدا المنطوق به قال البدر الشماخي والصحيح ان مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور وهو جميع معنى العموم نحو في سائمة الغنم الزكوة فيفهم منه نفي الزكوة عن المعلوفة وغيرها اي مما ليس بسائمة وكذلك مفهوم قوله تعالى ﴿ولا تقل لهما اف﴾ عام لجميع ما يكون مؤذيا وكذلك مفهوم قوله تعالى ﴿ان الذين يأكلون اموال اليتامي ظلما﴾ عام لجميع انواع الاتلافات مما عدا الاكل واذا علق الشارع حكما من الاحكام في واقعة شخصية على علة معلومة ان ذلك الحكم يكون تابعا لتلك العلة وان تلك العلة تكون عامة لجميع افراد معلولاتها ومتناولة لجميع صورها قياسا لها على تلك الواقعة وذلك نحو قوله ﷺ في قتلي احد زملوهم في ثيابهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما وقله ﷺ في اعرابي مات محرما لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طياب فانه يحشر يوم القيمة ملبيا فحكم كل مسكر في التحريم حكم الخمر لعموم الاسكار له وحكم كل شهيد في التزميل بالثياب التي عليه حكم شهداء احد لعموم الوصف الذي علق به هذا الحكم لجميع الشهداء وهو كونهم يحشرون واوداجهم تشخب دما وحكم كل من مات محرما في منع تقريبه الطيب حكم ذلك الاعرابي لعموم ذلك الوصف وهو انه يحشر ملبيا .

قال نور الدين وهذا القول هو قول كثير من المحققين قال وقيل بل يعم من جهة اللفظ ومن جهة القياس وقال الباقلاني لا عموم فيه لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس والصحيح القول الاول واذا حكى الصحابي العدل العارف بالالفاظ حكاية عن النبي ﷺ انه فعل كذا او امر بكذا او نهى عن كذا بلفظ عام من الصحابي فانه يحكم بعمومه وذلك نحو قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه عام لكل غرر وكل جار حيث رواه عدل عارف كذا قيل وهو الصحيح واستظهره البدر الشماخي وقيل لا يعم .

قال نور الدين ونسبه البدر والتفتازاني الى الاكثر واذا خصص اللفظ العام اطلق على ما بقي من افراده مجازا كاقتلوا المشركين فانه اخرج منه اهل الذمة فلا يقتلون فبقي لفظ المشركين مقصورا على اهل الحرب منهم وهو مجاز فيهم هذا قول الاكثر من الاصوليين وقال بعض الشافعية والحنفية بل هو حقيقة فيما بقي وقيل ان خص بمتصل وهو الشرط والاستثناء والصفة والبدل فحقيقة والا فمجاز وقيل ان خصص بدليل لفظي فحقيقة والا فمجاز .

قال نور الدين والحجة لنا على انه مجاز في الباقي بعد التخصيص هي ان لفظ العموم وضعه اهل اللغة للاستغراق والشمول فاستعماله في غير ذلك انما هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له وذلك هو المجاز كما سيأتي تحقيقة موضحا واختلف في جواز التمسك بالعموم المخصص وجعله حجة في افراده الباقية بعد التخصيص على مذاهب المختار منها ما عليه الجمهور وصححه البدر من انه يكون حجة ودليلا في ذلك الباقي الا اذا خص بلفظ مجمل نحو هذا العام مخصوص أو هذا العام يراد به الخصوص فهذا لفظ مجمل لانه لم يعلم به قدر المخصص من العام فبقي العام ايضا في حكم المجمل لأنه منه والمجمل لا يعلم المراد به الا ببيان فلا يكون العام في هذه الصورة حجة ودليلا قال بعضهم اتفاقا .

قال نور الدين وقال ابو عبدالله البصري ان كان لفظ العموم منبئا عن المخصص قبل ورود المخصص فحجة في ذلك الباقي والا فلا وقال البلخي ان خص

بمتصل فحجة والا فلا لانه صار مجملا وقيل حجة في اقل الجمع على الرائين من انه ثلاثة او اثنان لانه لا يصح تخصيصه الى اقل من ذلك فيحتمل ان يكون ما فوق ذلك غير مراد بعد التخصيص فيسقط التمسك به فيما فوق ذلك لهذا الاحتمال .

قال نور الدين هذا احتمال غير ناشيء عن دليل فلا يلتفت اليه وجعله حجة في اقل الجمع خاصة تخصيص بلا مخصص قال والاصح من هذه الاقوال كلها هو القول الاول وهو انه حجة في الباقي بعد التخصيص مطلقا اي ما لم يخصص بمجمل وان كثيرا من الصحابة قد استدلوا بالعمومات المخصصة ولم ينكر عليهم سائر الصحابة في ذلك فهو اجماع على صحة الاستدلال به والله اعلم .

باب المشترك

المشترك بفتح الراء اللفظ الذي اشترك فيه معنيان فصاعدا . . قال نور الدين المشترك هو لفظ دل على شيئين فصاعدا بوضعه لكل واحد من الشيئين او الاشياء وضعا مستقلا من غير نقل له عن معناه السابق وحاصله ان المشترك هو ما تكرر فيه الوضع بحسب معانيه من غير اهمال لبعضها ويكون اسما كالقرء للطهر وللحيض وفعلا كعسعس لأقبل وادبر ويكون حرفا قال بعضهم كمن الجارة تكون للتبعيض وللابتداء ولغيرهما من معانيها فخرج بقوله بوضعه لكل واحد من الشيئين وضعا مستقلا المفرد خاصا كان او عاما اذ ليس فيه تعدد الوضع وخرج بقوله من غير نقل ما كان من الالفاظ منقولا من معنى الى معنى آخر سواء كان بين المعنيين المنقول منه والمنقول اليه مناسبة او لم يكن كان النقل اصطلاحيا كصخر علما على رجل منقول عن الحجارة وكفرج علما على عبد مثلا منقول عن اسم مصدر او مرتجلا لأن المرتجل منقول لغوي لانه مستعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة بينهما والمشترك حقيقة في كل واحد من معنييها وفي معانيه المتعددة كالعين حقيقة في الباصرة وفي الذهب وفي عين الماء الجارية الى غير ذلك بخلاف المجاز فانه انما يكون حقيقة في شيء واحد من معنييه الموضوع له والمستعمل فيه لعلاقة بقرينة وحكم المشترك اذا اطلق ولم يدل

دليل على ان المراد به شيء من معانيه حكم المجمل وهو التوقف عنده فلا يحمل على شيء من معانيه لان حمله على بعضها مع احتمال ان يكون البعض الآخر هو المراد احتمالا مساويا ترجيح بلا مرجح وان حمله على جميع معانيه لا يصح .

قال نور الدين رحمه الله اعلم ان الاصوليين اختلفوا في صحة اطلاق المشترك على معنييه او معانيه في استعمال واحد فذهبت الحنفية وبعض اصحابنا الى انه لا يصح ذلك اصلا وقال بعض الشافعية يصح اطلاق المشترك على معنييه او معانيه مطلقا اي سواء استعمل في حقيقتيه نحو تربصي قرء اي طهرا وحيضا ام في مجاريه او حقيقته ومجازه نحو لا اشتري ويراد السوم وشراء الوكيل او الشراء الحقيقي والسوم وقال بعض المعتزلة والباقلاني من الاشعرية يصح حقيقة ان صح الجمع بينهما في ارادة واحدة كالعين للباصرة وللذهب لا اذا لم يصح الجمع بينهما في ارادة واحدة كافعل للوجوب والندب عند القائلين بالاشتراك بينهما وقال ابن الحاجب وغيره واختاره البدر من اصحابنا انما يصح اطلاق المشترك على كلا معنييه مجاز لا حقيقة قال وكذلك مدلول الحقيقة والمجاز يصح ان يراد باللفظة مجموعهما مجاز وذهب بعض الاصوليين الى الوقف لما حصل معهم من التعارض بين الادلة وقيل يجوز لغة ان يراد به المعنيان في النفي لا الاثبات فنحو لا عين عندي يجوز عند هؤلاء ان يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندي عين فلا يجوز ان يراد به عندهم الا معنى واحدة قالوا وزيادة النفي على الاثبات معهودة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة .

قال نور الدين رحمه الله والقول بالمنع من اطلاق المشترك على معنييه او معانيه حقيقة ومجازا او مفردا او جمعا هو الصحيح عندنا قال ووجه تصحيحنا للمنع مطلقا هو ان المشترك دال على موضوعه بالوضع المتكرر اي لم يدل عليه بوضع واحد فان العرب مثلا وضعوا لفظ العين مرة للباصرة ووضعوه اخرى للعين الجارية واخرى للذهب ونحو ذلك ولم يضعوه لجميع هذه المعاني بوضع واحد فاطلاقه على جميعها بلفظ واحد خلاف ما عليه الوضع العربي ومخالفة الوضع العربي في اللغة لا تصح لأن استعمال الكلمة تابع لوضعها الاصلي بمعنى انه لا يصح استعمالها حقيقة في غير ما وضعت له ولا مجازا بغير علاقة ومحل النزاع في ذلك هو ما اذا فقدت علاقة المجاز بين

معاني المشترك اما اذا وجدت العلاقة بينهما وصح ان يراد المعنيان فانه يصح حينئذا ان يطلق على معنييه مجازا كان مفردا او جمعا وذلك نحو قوله تعالى **﴿ان الله وملائكته يصلون على النبي﴾** والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار والعلاقة بينهما ان الرحمة التي هي صلوة الله على نبيه سبب لحصول الاستغفار من الملائكة وقيل ان الصلوة في الآية من قبيل المتواطىء ومن ذلك قوله تعالى **﴿ولله يسجد من في السموات ومن في الارض﴾** الآية على ان السجود من الناس معروف ومن غيرهم ما علم الله تعالى وقيل ان السجود في الآية من باب المتواطىء ومن ذلك قول الحريري :

اخذ الشيخ عينه وفتاه لبه فانثنى بلا عينين

والعلاقة في الآية الاخيرةوفي بيت الحريري المشابهة لأن السجود من غير العقلاء مشابه للسجود من العقلا في صفة الانقياد والاذعان وعين الذهب مثلا مشابهة للعين الباصرة في صفائها .

قال نور الدين واختلف الناس في وجود المشترك فقال الاكثر من الاصوليين وغيرهم انه موجود في اللغة العربية ومنقول عن العرب وقال تعلب من النحاة والابهري من اللغويين والبلخي من المتكلمين انه ليس في الالفاظ ما وضع لمعنيين فصاعدا مطلقا اي وان جاز وقوعه لم يقع ذلك في لغة العرب قالوا وما يظن انه مشترك فهو اما حقيقة أو مجاز او متواطىء كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها والقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع من قراءت الماء في الحوض اي جمعته فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم وقال قوم بوجوده في اللغة ووقوعه من العرب لكن منعوا وجوده في القرآن العظيم خاصة ومنعه آخرون في القرآن والحديث ايضا قالوا لو وقع في القرآن لوقع اما مبينا فيطول بلا فائدة او غير مبين فلا يفيد والقرآن منزة عن ذلك ومن نفى الوقوع في الحديث يقول بمثل ذلك واجيب بانه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة احد معنييه وهو الذي سيبين مثلا وذلك كاف في الافادة والله اعلم .

باب الجمع المنكر

الجمع المنكر هو لفظ دل بوضعه على كثير غير محصور بغير استغراق لكل فرد من افراده فخرج بقوله لكثير غير محصور الخاص وبقوله بغير استغراق العام .

قال نور الدين والحاصل ان الفرق بين العام والجمع المنكر هو ان العام يستغرق جميع افراد مدلولاته وان الجمع المنكر يتناول مجموع الافراد من غير استغراق لكل فرد من افراده قال فلذا استظهرنا انه لا عموم فيه قال وهو القول الاشهر عند الاصوليين قال وقال ابو علي والحاكم بل هو عام واستدلوا على ذلك بثلاثة وجوه وقد اجيب عنها كلها وحكم الجمع المنكر انه لا يشمل القليل من مدلولات مسمياته فيمن حلف بالله لا يقيم في هذا المكان اياما فاقام يوما او يومين فلا حنث عليه لعدم شمول الايام لليوم واليومين وهو معين عدم استغراق الجمع المنكر لجميع افراده والله اعلم .

باب التخصيص

التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم بدليل مخرج له عن دخوله تحت تناوله وذلك الدليل المخرج اما لفظ وارد عن الشارع في الكتاب او في الحديث واما غير لفظ والمراد به العقل والاجماع والقياس والتقرير فمثال التخصيص بالكتاب قوله تعالى والشعراء يتبعهم الغاوون الم ترا انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون الا الذين آمنوا الآية فاخراج الذين آمنوا تخصيص لعموم لفظ الشعراء ومثال التخصيص بالحديث قوله ﷺ الناس كلهم هلكى الا العالمون فاخراج العالمين تخصيص لعموم لفظ الناس ومثال التخصيص بغير اللفظ قوله تعالى خالق كل شيء فان العقل قضى بخروج ذاته تعالى من عموم هذه الآية فبقيت الآية مخصصة بالعقل وهو غير لفظ ثم ان المخصص المعنوي لا يكون الا منفصلا عن العام المخصص وان كان بعضه في قوة المتصل او اقوى منه في بعض الاحيان كما في خالق كل شيء واما المخصص اللفظي فانه يكون تارة متصلا بالعموم المخصص كما في

الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض وتارة يكون منفصلا عنه اي غير متصل بلفظه وان قارنه في النزول والورود فانهم اصطلحوا على تسمية ما عدا الخمسة التي في الاستثناء وما بعده بالمنفصل مثال الشرط اكرم الرجال ان جانبوا الاطماع فالرجال عام وقوله ان جانبوا الاطماع تخصيص له فمن لم يجانب الاطماع من الرجال لا يدخل تحت هذا الحكم ومثال الوصف نحو اكرم الرجال العلماء فالعلماء وصف مخصص لعموم الرجال فيخرج الجاهل اذ لا علم معه ومثال الغاية قاتلوا البغاة حتى يرجعوا عن بغيهم فقوله حتى يرجعوا عن بغيهم غاية مخصصة لعموم لفظ البغاة فمن رجع منهم عن بغيه لا يدخل تحت حكمهم ومثال بدل البعض اكرم العرب بني تميم فبنو تميم بدل بعض من العرب مخصص لعموم لفظه فمن لم يكن من بني تميم فلا يدخل تحت ذلك الحكم ومثال الاستثناء المتصل اكرم الرجال الا الظالمين فقوله الا الظالمين استثناء من الرجال مخصص له فالظالمون من الرجال اخرجوا من حكم الاكرام وسبب ذلك ان الاستثناء من الكلام المثبت يفي ومن الكلام المنفي اثبات فقول القائل جاء الرجال الا زيدا فزيد منفي عنه حكم المجيء فكأنه قال جاء الرجال وزيد لم يجيء ونحو ما جاء احد الا زيد فزيد مثبت له حكم المجيء .

قال نور الدين هذا قول اكثر المحققين قال وقال ابو حنيفة ليس الاستثناء من النفي اثباتا ولا نفيا وانما يكون المستثنى عنده في حكم المسكوت عنه اي بمنزلة الشيء الذي لم يتعرض لذكر الحكم له باثبات ولا ينفي ولا يجوز فصل الاستثناء عن اصله الذي هو المستثنى منه بمعنى انه لا يصح تراخي المستثنى عن المستثنى منه .

قال نور الدين هذا قول اكثر العلماء قال وقال قوم بجواز تراخيه وهو المروي عن ابن عباس ثم اختلف القائلون بجواز تراخيه فقال بعضهم انما يجوز ذلك الى سنة فقط وقيل الى شهر فقط وقال مجاهد بل يجوز ذلك الى سنتين وقيل يجوز في العمر كله وقال عطاء والحسن البصري انه انما يجوز ذلك مادام في المجلس فقط وقال قوم لا يصح ذلك الا في كلام الله تعالى وقيل ان نوى الاستثناء حال التكلم جاز التراخي وصح له استثناؤه وان لم حال التكلم فلا يجوز وقال سعيد بن جبير انه يجوز ذلك الى اربعة اشهر اي وان لم ينو وقيل ان لم يأخذ في كلام آخر جاز والا فلا .

قال نور الدين رحمه الله والمنع من تراخي الاستثناء مطلقا هو القول المختار الا اذا الجأه الاضطرار الى تراخيه وذلك كما ادرك المتكلم نفس او عطاس او بلغ ريق او نحو ذلك فان الفصل بهذه الاشياء ونحوها لا يعد تراخيا لانه في حكم المتصل اذا لم يفصله باختيار .

قال نور الدين وحجتنا على المنع مطلقا هي انه لو صح تراخيه لما جاز لنا ان نقطع بمضمون جملة اصلا ولما قال ﷺ فليكفر عن يمينه لأن الاستثناء اسهل من التكفير وكذلك جميع الاقرارات والعتق والطلاق ولانه يؤدي الى انه لا يعلم صدق ولا كذب واحتج القائلون بصحة التراخي بوجهين احدهما قوله ﷺ والله لأغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله وثانيهما ان اليهود سألوا رسول الله ﷺ عن لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ﷺ بعد نزول الوحي ان شاء الله واجيب عن الأحتجاج الأول بانه يحتمل ان يكون سكوته ﷺ لعارض من سعال او نحوه جمعا بين الأدلة وعن الأحتجاج الثاني بان قوله ﷺ بعد نزول الوحي ان شاء الله ليس استثناء لكلامه الاول وانما هو مسارعة في الامتثال واعلم ان المستثنى اما ان يكون مستغرقا للمستثنى منه نحو عندي عشرة الا عشرة وهو ممنوع اتفاقا لانه من العبث الذي لا فائدة معه فلا يكون له في الحكم اثر فمن اقران عليه عشرة الا عشرة تثبتت عليه العشرة كلها والغي الاستثناء قال الرازي والامدي اجماعا ونقل القرافي عن المدخل لأبن طلحة فيمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا الا ثلاثا انه لا يقع عليه طلاق في احد القولين .

قال نور الدين وهو باطل قطعا لمخالفته الاجماع المنقول واما ان يكون اقل من المستثنى منه نحو عندي عشرة الا ثلاثة وهذا جائز اتفاقا واما ان يكون مساويا للمستثنى منه نحو عندي عشرة الا خمسة او اكثر من المستثنى منه نحو عندي عشرة الا سبعة وفي هذين الموضعين وقع النزاع بين العلماء فقال الاكثر من الاصوليين والنحويين استثناء الاكثر جائز وقالت الحنابلة لا يجوز ذلك وقال الباقلاني ولا يصح استثناء المساوي ايضا وانما يجوز عندهم استثناء الاقل فقط وقيل انما يمتنع حيث العدد

صريح كما في الأمثلة المتقدمة بخلاف ما اذا لم يكن العدد صريحا كـ توهم اكرم الناس الا الجهال لكن الجواز في المساوىء والاكثر هو المعتمد عليه عند الاصوليين لصحته .

قال نور الدين والحجة لنا على جوازه انه لم تمنعه لغة ولا شرع ولانه قد وقع والوقوع فرع الصحة بيان انه قد وقع قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين والمعلوم ان العاصين اكثر من المطيعين وقد ورد ايضا في قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي طفر ومن الغنم والبقر حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الى آخر الآية فخرج بهذا الاستثناء اكثر الشحوم كما ترى وايضا فان فقهاء الامصار مجمعون على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة واذا وقع الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض نحو اكرم الانصار واعط السائل الا رجلا مجادلا فاحكم بانه عائد لجميعها الا اذا اقام دليل يمنع من ذلك فقوله الا رجلا مجادلا مستثنى من الانصار ومن السائل ايضا فمن رأيته متصفا بالجدال من الانصار وممن سألك فلا تدخله في الاكرام ولا في الاعطاء وقالت الحنفية هو عائد لها الجملة الاخيرة وقيل غير ذلك .

قال نور الدين رحمه الله واصح الاقوال القول الأول وهو ان الاستثناء عائد لجميع الجمل الا لقرينة تصرفه عن ذلك قال وهو القول الذي صححه البدر الشماخي وحكاه عكرمة عن ابن عباس وهو قول ابي عبيدة والعامة من فقهاءنا .

قال نور الدين واعلم انه لا خلاف في رجوعه الى الاخيرة ولا الى الجميع مع القرينة وانما الخلاف في الرجوع عند عدم القرينة قال وثمرة الخلاف تظهر في آية القذف وهي قوه تعالى والذين يرمون المحصنات الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا هل يعود الاستثناء الى قوله واولئك الفاسقون فقط فلا تقبل شهادة القاذف وان تاب ام يعود الى الجميع فتقبل شهادة من تاب قال والحجة لنا على من منع رجوع الاستثناء الى جميع الجمل المتقدمة ان التشريك بالعطف صيرها كالجملة الواحدة ولأن العطف رابط وايضا فالاستثناء في ذلك

كالشرط وكالاستثناء بمشيئة الله تعالى وقد ثبت انه اذا قال القائل والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله او الا ان يشاء الله عاد الى الجميع اتفاقا وايضا فقد ذكر سعيد بن المسيب ان عمر رضي الله عنه قال للذين شهدوا على المغيرة حين جلدهم من رجع منكم اجزنا شهادته ثم تلا الآية وايضا لو اشتثني عقيب كل جملة لعد عيبا واستهجانا من الكلام واحتج القائلون بانه عائد الى الجملة الاخيرة فقط بامور منها انه لو رجع الى كل الجمل المعطوف عليها لرجع قوله تعالى الا الذين تابوا الى الجلد كما رجع الى الشهادة والاجماع واقع على ان التوبة لا تسقط حد القذف واجيب ان الحد خرج عن ذلك بدليل خاص به وهو ان القذف حق لآدمي فلا يسقط بالتوبة كغيره من سائر الحقوق فوجب لهذا القياس قصره على ما بعده ونحن انما نقول بعودة الجميع مع عدم الدليل الصارف له عن ذلك وحكم الشرط والغاية والوصف حكم الاستثناء ما خلا الحكم الأول وهو ان الاستثناء من مثبت نفي وبالعكس .

قال نور الدين فلا يصح عندنا تراخي الشرط عن المشروط ولا تراخي الغاية عن المغيا ولا الصفة عن الموصوف الا قدر تنفس او عطاس او بلع ريق وكذلك لا يصح ان يكون كل واحد من الشرط والغاية والصفة مستغرقاالأصله ويصح ان يكون اكثر منه او مساويا وحكم هذه الثلاثة ان وقعت بعد جمل معطوف بعضها على بعض حكم الاستثناء فهي عائدة عندنا الى الجميع عند التجرد عن القرينة والى الاخيرة عند قوم آخرين فمثال الشرط الواقع بعد جمل هذا حر وانت طالق ان جاء زيد مثلا فقوله ان جاء زيد قيد للتحرير وللطلاق فهو عائد الى الجملتين ومثال الغاية علم القرآن وأفت السائل وامر بالمعروف حتى ارجع اليك فقوله حتى ارجع اليك حد ينتهي اليه كل واحد من التعليم والافتاء والامر فهو عائد الى جميعها ومثال الصفة اكرم الرجال واعط الزيدين القادمين اليك فصفة القادمين اليك عائدة الى الرجال والى الزيدين لا يقال ان الصحابة لم يحملوا قوله تعالى اللاتي دخلتم بهن على الجملتين قبلها وهي قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يعتبروا الدخول في تحريم ام الزوجة بل قالوا ابهموا ما ابهمه الله .

قال نور الدين رحمه الله لانا نقول ان في الآية قرينة مانعة من عودها الجملتين وكلا منا مع التجرد عن القرائن فبقي امهات نسائكم مبهما اي لم يوصف بقيد يقيده فاجراه الصحابة على ابهامه والله اعلم .

باب المخصص المنفصل

المخصص المنفصل انواع احدها تخصيص الكتاب بالكتاب اي تخصيص آية عامة بآية اخرى اخص منها وذلك كتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والآية شاملة لأولات الاحمال بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقيل لا يخص الكتاب بالكتاب لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما انزل اليهم قالوا ففوض البيان الى رسوله والتخصيص بيان فلا يحصل الا بقوله قلنا بيان الرسول يكون تارة بقوله وتارة بما انزل اليه ووقوع تخصيص الكتاب بالكتاب كما قدمنا مثاله دليل قاطع بصحة ذلك النوع الثاني تخصيص الكتاب بالسنة وهي اما ان تكون متواترة أو آحاد فان كانت متواترة فاما ان تكون قولية او فعلية فان كانت قولية خصصت الكتاب اتفاقا وان كانت فعلية أو آحادية ففي تخصيصها للكتاب الخلاف الآتي ذكره النوع الثالث التخصيص بخبر الآحاد وذلك كتخصيص آية المواريث بقوله صلى الله عليه وسلم القاتل عمدا لا يرث وكتخصيص عموم الخبر المتواتر وهو قوله ﷺ فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وقيل لا يكون خبر الاحاد مخصصا للكتاب ولا للمتواتر من السنة النوع الرابع التخصيص بفعله ﷺ وذلك كما اذا قال الوصال حرام ثم واصل او قال استقبال القبلة بالبول حرام ثم استقبل فان فعله يكون تخصيصا لهذا العموم ونسب هذا القول الى الشافعي وقال ابو الحسن الكرخي لا يكون مخصصا على ذلك المعنى المذكور بل يدل على تخصيصه وحده اذ فعله ﷺ لا يتعده الا لدليل .

قال نور الدين فالحجة لنا على ذلك قوله تعالى وابتعوه وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فلما امرنا باتباعه والتأسي به في افعاله كانت افعاله كالخطاب

لنا وايضا فقد اثبت انه وامته في الشرع سواء الا ما خص به النوع الخامس التخصيص بالتقرير وذلك نحو ان نظر ﷺ من يفعل فعلا مخالفا لحكم العموم فاقره لمعني انه لم ينكر عليه ذلك وكان قادرا على الانكار وذلك نحو ان ينهي عن استقبال القبلة ببول او غائط ثم يرى من يستقبلها فلا ينهاه فانه يكون مخصصا لذلك الفاعل من عموم هذا النهي فان تبينت علته حمل عليه موافقة بالقياس او بقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وان لم تتبين علته قال ابن الحاجب وتبعه البدر الشماخي بالمختار انه لا يتعدى لتعذر دليله وقيل بل يتعدى اذ لا دليل على الفرق قال صاحب المنهاج وهذا قول الجمهور وبعضهم لا يجيز التخصيص بالتقرير اذ لا ظاهر له واجيب بان سكوته صلى الله عليه وسلم دليل الجواز اذ لا تجوز منه السكوت على محظور ولكون تقريره ﷺ حجة شروط نذكرها النوع السادس التخصيص بالمفهوم مثاله ان يقول ﷺ في الانعام الزكوة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص به جمعا بين الدليلين .

قال نور الدين فان قيل العام اقوى فلا يعارض المفهوم قلنا اذا كان مأخوذا به فالجمع بين الدليلين اولى كغيره النوع السابع تخصيص العموم بالقياس قال صاحب المنهاج مثال ذلك ان يقول الشارع لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلا ثم يقول بيعوا الحديد كيف شئتم فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع وذلك تحصل به التخصيص لعموم اللفظ الأول النوع الثامن التخصيص بالاجماع قال صاحب المنهاج ولا احفظ فيه خلافا الا لمن لا يجعل الاجماع حجة واما الجمهور فيثبتون التخصص به لانه دليل قطعي تارة وظني اخرى واذا اثبت التخصيص بالدليل الظني لما تقدم فالتخصيص بالاجماع ثابت قطعا اما حيث كان قطعيا فظاهر واما حيث كان ظنيا فليس هو بادنى حجة من التقرير ومن خبر الاحاد ومثال التخصيص بالاجماع تخصيص آية القذف باجماعهم على ان العبد القاذف يحد اربعين جلدة .

قال نور الدين رحمه الله فهذه ثمانية انواع من المخصصات المنفصلة وسنذكر انواعا اخر هي اضعف من هذه الانواع منها اذا روى الصحابي حديثا يقتضي العموم

في شيء ومذهبه في ذلك الشيء يقتضي تخصيص العام الذي رواه فان مذهبه في ذلك لا يكون عندنا مخصصا لذلك الحديث قال هذا قول الجمهور وقالت الحنفية والحنابلة بل يخصص به قال وهو مقتضي مذهب بعض اصحابنا كابي اسحق رضي الله عنه ومثال ذلك ما روي عن ابن عباس ان النبي ﷺ قال من بدل دينه فاقتلوه وكان يرى ذلك في حق الرجال دون النساء فعند الجمهور ان العموم لا يخصص بمذهب راوية بل يبقى على عمومه فتقتل المرأة المرتدة لدخولها في العموم ومنها انه اذا ورد الدليل الشرعي عاما فلا يصح تخصيصه بعادة المخاصين مثال ذلك ان يقول الشارع حرمت الربو في الطعام وكان عادة المخاطبين تناول لفظ الطعام للبر مثلا فلا يكون ذلك العام محمولا على البر خاصة بل يكون شاملا لكل ما يسمى طعاما .

قال نور الدين فهذا مذهبنا ومذهب الجمهور من المعتزلة والاشعرية وذهبت الحنفية الى انه يصح التخصيص بذلك فزعموا ان الربو في نحو المثال السابق انما يحرم في البر خاصة لانه الذي تناوله لفظ الطعام لاجل عادتهم ومنها انه اذا كان مع العموم شيء معطوف عليه وفي ذلك المعطوف مقدر محذوف فلا يخصص ذلك العموم بذلك المقدر المحذوف عند الجمهور خلافا للحنفية وذلك كقوله ﷺ الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده فالتقدير هنا لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر حربي فكذلك يقدر في المعطوف عليه كما ورد في المعطوف فيقتل المسلم بالذمي عندهم لاجل ذلك التقدير الذي خصص العموم .

قال نور الدين رحمه الله والصحيح ما ذهب اليه الجمهور من انه لا يخصص بذلك وانه لا يلزم ان يقدر في المعطوف عليه ما قدر في المعطوف اذ لا وجه يقتضيه ولا دليل يدل عليه قال سلمنا ان ثم دليلا يوجب ان يكون المعطوف عليه كالمعطوف فيما يقدر فيه فلا نسلم تقدير شيء هنا في المعطوف بل مراده ولا ذو عهد ما دام في عهده تحريما لحرام العهد فقط قال ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكروه من وجوب التقدير ولزوم التخصيص به ومن المخصصات المنفصلة انه اذا ورد عموم ثم جاء من بعده ضمير يعود الى بعض افراد ذلك العام فقد اختلف في تخصيص العام به .

قال نور الدين والقول بانه لا يخصصه هو الذي عدله المحققون من الاصوليين وذهب اليه البدر الشماخي من اصحابنا والجمهور من المعتزلة وقال الجويني بل يقتضي تخصيص ما عاد اليه وتوقف ابو الحسين وذلك نحو قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله الا ان يعفون فالضمير من قوله تعالى الا ان يعفون عائد الى من يملك العفو من النساء وهن البالغات العاقلات فلا يقتضي ان المراد بالنساء في اولها من يملك العفو فقط دون الصغيرة والمجنونة بل هو على عمومه ومثل هذه الآية قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك لا يتأتى في البائنة فهل يقتضي ان المراد بالنساء في اولها الرجعيات دون البوائن فيه الخلاف وكذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن في ذلك فالضمير من قوله وبعولتهن عائد الى بعض المطلقات وهن الرجعيات ولا يصح ان يعود الى جميع المطلقات لأن منهن البوائن وحكم المراجعة مختص بالمطلقات الرجعيات فالضمير عائد اليهن خاصة ولا يكون بعوده اليهن خاصة مخصصا لعموم المطلقات عندنا بل عموم المطلقات باق على حاله عندنا خلافا للجويني .

قال نور الدين وضابط ذلك ان يتعقب العموم تقييد باستثناء او صفة او شرط لا يتأتى ذلك التقييد الا في بعض ما تناوله ذلك العموم فهل يقتضي تخصيص ذلك العموم اي يكشف عن كون المراد بالعموم ذلك المقيد فقط لا غيره فيه الاقوال الثلاثة

قال نور الدين وحجتنا على ذلك انه لا يلزم ان يحمل على التخصيص الا اذا كان بينهما تناف او ما يجري مجراه ولا تنافي بين هذه العمومات المذكورة وبين التقييد لبعض مدلولها لجواز ان يختص بعض مدلول العموم بحكم يخصه دون البعض الآخر ولا تنافي في ذلك ومنها انه اذا ضم حكم العموم ثم اتى ذلك الحكم مذكورا لبعض ذلك العموم فلا يكون ذكر ذلك الحكم لبعض ذلك مخصصا لعمومه .

قال نور الدين وهذا معنى قولهم ان ذكر حكم لجملة لا يخصصه ذكره لبعضها قال رحمه الله هذا قول الاكثر من الاصوليين قال وقال ابو ثور بل يخصصه مثال ذلك

قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف قال ابو ثور اراد به التي لم يسم لها ولم تمس لقوله في اية اخرى ومتعوهن فالضمير عائد على المطلقات والمتعة انما هي مفروضة للتي لم يسم لها مهر ولم يدخل بها الزوج فلما كانت مفروضة للتي لم يسنم لها ولم تمس والضمير عائد الى المطلقات جملة للممسوسة والمسمى لها وغيرهما وكان الحكم المنسوب الى الضمير وهو المتعة يختص بالتي لم يسم لها ولم تمس علمنا ان العموم الذي عاد اليه الضمير لم يرد به ظاهرة بل يتناول ما تناوله الضمير والضمير انما تناول من لم يسم لها ولم تمس فصار لفظ العموم مخصصا لذكر الحكم لبعضه على هذا التحقيق .

قال نور الدين قال صاحب المنهاج هذا تلخيص ما ذهب اليه ابو ثور في هذه المسألة قال قال والصحيح قول الجمهور والله اعلم .

باب المخصص العقلي

اعلم ان العقل يخصص الكتاب والسنة وفهم التخصيص للشرع بالعقل يدرك من اول وهلة لا يحتاج الى طلب وشدة بحث كما يحتاج اليه في المخصصات السمعية وذلك نحو قوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير ولله على الناس حجج البيت واقيموا الصلوة فان العقل يمنع من دخول ذاته تعالى تحت قوله خالق كل شيء ويحيل ان تتعلق القدرة بذاته عز وجل ويخرج الصبي والمجنون عن الدخول تحت التكليف بالحج وبالصلوة لأن الصبي والمجنون لا قدرة لهم على فهم الخطاب وطلب الفهم ممن لا يمكنه الفهم محال عقلا ويخصص الحس ايضا للكتاب والسنة فقد خصص آية بلقيس وهي قوله تعالى واوتيت من كل شيء والحس يدرك انها لم تؤت شيئا من السموات ولا من الشمس ولا من القمر وكذلك خصص الحس آية ريح عاد وهي قوله تعالى تدمر كل شيء والحس يشاهد انها لم تدمر السموات ولا الجبال ولا الارضين وغير ذلك .

قال نور الدين رحمه الله وعند التحقق تعلم ان المخصص في مثل هذا المقام انما هو العقل وان الحس واسطة الادراك فنسب التخصيص اليه تقريبا للافهام قال فاذا

عرفت ان قوله تعالى واوتيت من كل شيء وقوله تدمر كل شيء مخصصتان بالحس او بالعقل عند التحقيق وهما خبران ظهر لك بطلان قول من قال ان التخصيص لا يكون في الخبر بخلاف الأوامر والنواهي قالوا ولو وقع التخصيص في نفس الخبر لكان ذلك موجبا لكذب المخبر فيمتنع تخصيصه لذلك قلنا ان تخصيص الخبر واقع كما في آيتي بلقيس وريح عاد والوقوع اخص من الجواز ولا يوجب كذب المخبر لانه اذا خصصه بمتصل كجاء المسلمون الا زيدا او بما كان في حكم المتصل كالعقل والحس جاز ذلك لأن المخبر لم يقطع كلامه الا وقد علم مقصوده من الاخبار والله اعلم .

باب المحكم والمتشابه والمجمل والمبين

ينقسم اللفظ باعتبار فهم المراد منه الى محكم والى متشابه فاما المحكم فهو الذي اتضح المعنى منه سواء كان الاتضاح قويا بحيث لا يحتمل اللفظ غير ذلك المعنى ويسمى نصا او يحتمل غيره احتمالا مرجوحا ويسمى ظاهرا .

قال نور الدين رحمه الله قال البدر الشماخي وقد يطلق النص على الظاهر لغة قال ولا مانع منه شرعا قال وقال غيره وقد يطلق النصر على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال قال ويطلق على لفظ القرآن والحديث لأن اكثرهما نصوص فحكم النص القطع بان المتكلم اراد منه مدلوله الذي دل عليه لفظه فينبني على ذلك وجوب اعتقاده وتفسيق من خالفه لانه رافع لمادة الاحتمال وقاطع لمحل الاجتهاد فلا يصح معه قول بقياس ولا تستنبت بظني هذا كله اذا لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي دل عليه لفظه اما اذا احتمل غير ذلك المعنى فانا نظن انن مراد المتكلم هو ما ظهر من اللفظ حال اطلاقه ويكون حينئذ ظاهرا لا نصا فيدخل بذلك الظاهر الذي ظننا انه مراد المتكلم ولا يجوز تركه الا بدليل واضح يعلم به ان مراد المتكلم هو المعنى المقابل للظاهر وهو المسمى عندهم بالباطن واذا رجح الدليل الشرعي المعنى الباطن من اللفظ فالاخذ بالمعنى الباطن اولى كذلك الا لدليل وصف الظاهر الى المعنى الباطن بالدليل هو المسمى عندهم بالتأويل وقد يكون التأويل قريبا

فيكفي في صحته ووجوب قبوله ادنى مرجح كما في تأويل العين بالعلم او الحفظ في قوله تعالى ولتصنع على عيني لكونها طرقا اليهما فان هذا التأويل مجازي قريب لقوة العلاقة وقد يكون بعيدا وبعده بحسب غموض العلاقة التي سوغت التجوز به وبحسب ضعف القرينة التي لاجلها صرف اللفظ عن ظاهره فيحتاج الى مرجح اقوى مما ترجح به التأويل القريب وسيأتي مثاله وقد يكون التأويل خارجا عن التجوزات الدائرة في السن الترب فلا يقبل بل يرد على قائله ويكذب بسبب ذلك وذلك كما في تأويلات الباطنية اخخزاهم الله تعالى ثعبان موسى بحجته ونبع الماء من بين الاصابع بكثرة العلم وتأويلهم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ان المراد بالامهات العلماء وتحريم مخالفتهم وانتهاك حرمهم ومثال التأويل البعيد قول الحنفية في قول النبي ﷺ ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل قالوا اراد ﷺ بذلك الصبية والامة .

قال نور الدين وانما صاروا الى هذا التأويل محافظة على القياس لانها مالكة لبضعها عندهم فكان تزويجها كبيع سلعتها قال وانما حكمنا ببعد هذا التأويل لما فيه من ابطال ظاهر الحديث بلا دليل يقتضي ابطاله ومن التأويلات البعيدة ما قاله الحنفية ايضا في تأويل قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا قالوا ان المراد منه اطعام طعام يكفي لستين مسكينا فجعلوا الستين المسكين مقدارا لحد الطعام واجازوا اطعامه مسكينا واحدا لأن المقصود عندهم سد الحاجة وحاجة واحد كحاجة ستين مسكنيا .

قال نور الدين ووجه بعده انهم جعلوا المعدوم من لفظ الآية وهو طعام موجودا وجعلوا الموجود فيها وهو ستين مسكينا معدوما معع امكان ان يريد الشارع حصول الجماعة المذكورين لحصول البركة باجتماعهم ولتظافر قلوبهم على الدعاء لمطعمهم والله اعلم .

ذكر المشتبه

عرف المشتبه بانه ما اختفى معناه اي المراد به وسبب ذلك الخفاء احد امرين لانه اما ان يكون لاجمال في لفظه كالقرء فانه لا يدري هل المراد منه الطهر او الحيض

واما لأن الظاهر منه تشبيه الباري بخلقه تعالى ربنا عن ذلك وذلك كآية الاستواء .

قال نور الدين فالمتشابه حينئذ مجمل وغير مجمل فاما غير المجمل وهو ما كان ظاهره التشبيه فحكمه ان يرد الى المحكم لقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب والمراد بأم الكتاب اصله واصل الشيء هو الذي يرجع اليه سائره فالمحكم اصل لسائر الكتاب واما المجمل فحكمه الوقوف عن القول فيه وعن الحكم بالمراد منه الا بدليل يظهر المراد منه ثم ان المجمل وهو احد انواع المتشابه ما قد يدرك المراد به كالاجمالات الآتي ذكرها ومنه ما لا يدرك معناه الا بتوقيف من الشارع وذلك كمقطعات اوائل السور وكالاشياء التي لم يطلع الله عليها احدا من خلقه الا من اصطفى من رسول وذلك كوقت الساعة وكمقادير الثواب ومقادير العقاب وكالاعداد المبهمة في القرآن وحكم هذا النوع التوقف عن القول فيه بلا علم والايمان بحقيقته والجزم بانه منه تعالى اما سائر انواع المتشابه فانها قد تكون معلومة للعباد بنصب الادلة على المراد منها والاجمال يكون في اشياء احدها ان يكون في الفعل كصلى رسول الله ﷺ داخل الكعبة فان الصلوة تكون فرضا وتكون نفلا وتكون ايضا بمعنى الدعاء فاذا لم تعلم حقيقة الصلوة التي ارادها الراوي كان اللفظ مجملا ومعناه مبهما وثانيها ان يكون في المفرد اما بالاصالة كالمشترك بين معانيه والمتواطىء بين افراده فالاول كالعين للباصرة والذهب والشمس وغيرها والجون للاسود والابيض والثاني كشيء موجود فان لهما افراد كثيرة واما بالاعلال كمختار ومنقاد ومحتاج ونحوها فان هذه الالفاظ ونحوها انما صارت مجملة بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال الذي فيها لأن اصل مختار مختير بكسر الياء في الفاعل وبفتحها في المفعول وبقلب الياء الفا حصل الاشتراك فيها بين الفاعل والمفعول وكذا القول في نظائرها فيتبين المراد منها بقرينة وهي دليل البيان وثالثها انه يكون في المركب اذا ارتبك معناه بمعنى انه لم يعلم المراد منه بسبب تركيبه وذلك كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه متردد بين زيادة المهر واسقاطه فان اريد بالذي في يده عقدة النكاح الزوج كان المراد بالعفو الزيادة على الواجب في المهر وان اريد به الولي كان المراد بالعفو اسقاط ما وجب من الصداق والمعنيان محتملان وبسبب التركيب في الآية حصل الاجمال

ورابعها انه يكون في المجازات اذا تعذرت حقيقتها او هجرت اي اذا لم يمكن ارادة الحقيقة في اللفظ او كانت الحقيقة مهجورة لم يجر لها ذكر في الاسستعمالات بين المتخاطبين وكان لذلك اللفظ بعد تعذر ارادة حقيقته او بعد هجراتها استعملات مجازية ولم يقم دليل على ارادة شيء منها دون الآخر فان ذلك اللفظ يكون مترددا بين تلك المجازات لصلاحيته لها كلها وللعدم المانع من ارادة شيءمنها فهنالك يكون الاجمال في اللفظ بين مجازاته وذلك نحو قول القائل ظهرت يد فلان على الناس فاان اليد حقيقة في الجارحة المخصوصة وهي في المثال متعذرة واحتمل ان يكون المراد بيده نعمته وقدرته واليد فيهما مجاز وخامسها انه يكون في مرجع الضمير كما اذا ذكر اسمان ثم تعقب بضمير يصلح ان يعود الى كل واحد منهما فانه يكون في صلاحيته عوده لكل واحد منهما مثلا اجمال وذلك نحو قولك ضرب زيد عمرا فضربته فان الهاء من ضربته يصلح ان تعود الى زيد والى عمرو وسادسها انه يكون في مرجع النعت وذلك ان يذكر اسمان مثلا ثم يؤ تى من بعدهما بنعت يصلح ان يكون لكل واحد منهما نحو مررت بغلام زيد الفاضل فيحتمل ان يكون الفاضل نعتا لغلام وان يكون نعتا لزيد وسابعها ان يكون الاجمال بسبب جهالة المخصص فمثاله في الاستثناء نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فما يتلى مجمل وسبب اجماله عدم علمنا بالمراد منه ولذا بين بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الى آخر الآية فذلك المجمل بين بهذه الآية ومثاله في الشرط اكرم كل واحد من تميم ان دخل الدار حيث لا عهد فالدار مجهولة وبسبب جهلها حصل الاجمال وثامنها انه يكون في الصفة المجهولة نحو والمحصنات من النساء فالمحصنات صفة شاملة لذوات الازواج من النساء وتزويج ذوات الازواج حرام كن مملوكات او غير مملوكات وفي الآية استثناء المملوكات بقوله تعالى الاما ما ملكت ايمانكم فبقي الاجمال في المحصنات اللواتي استثني منهن تحليل المملوكات .

قال نور الدين رحمه الله هذا تحرير هذا المثال والظاهر ان الاجمال انما هو في المستثنى لا في المستثنى منه او في حرف الاستثناء قال ولذا اختلفوا في بيان معناه حتى ان الامام الكدمي جعل الا في الآية بمعنى الواو فيكون المعنى معه وما ملكت ايمانكم

اي ذوات الازواج حرام وان كن مما ملكت ايمانكم . والتاسع والعاشر والحادي عشر هو انه يكون في النسق وفي الابتداء وفي الوقف والمراد بالنسق العطف بالحروف والمراد بالاجمال فيه خفاء المقصود منه حتى لا يعلم انه عطف او غير عطف والمراد بالابتداء استئناف الكلام والمدار بالاجمال فيه خفاء المعنى فيه حتى لا يدري اهو مستأنف ام لا والمراد بالوقف السكوت بعد تمام الكلام والمراد بالاجمال فيه خفاء المعنى عنده حتى لا يدري اهو محل الوقف ام لا ومثل للثلاثة بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الآية والله اعلم .

باب فيما يختلف في اجماله

اختلف العلماء بالاصول في اجمال اشياء قال بعضهم انها من المجمل وقال آخرون انها ليست منه احدها قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة ونحو ذلك .

قال نور الدين رحمه الله وضابطه ان يكون التحريم مسند الى اسم عين قال قال ابو علي وابو هاشم والقاضي وغيرهم ونقطع انه غير مجمل لظهور المراد منه وهو في الآية الاولى تحريم النكاح وفي الآية الثانية تحريم الاكل وقال ابو عبدالله البصري وابو الحسن الكرخي وبعض الحنفية بل هو مجمل لتردده بين تحريم العين وتحريم المنافع واجيب بانه يحمل على المعتاد من الانتفاع دون غيره فتحريم الميتة يتناول اكلها اي اذ هو المعتاد وتحريم الام يتناول الاستمتاع لذلك وثانيها نحو قوله ﷺ لا صلوة الا بطهور لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي ونحو ذلك ومثله لا احرام لمن لم يلب .

قال نور الدين رحمه الله ذهب الباقلاني الى انه مجمل لان المنفي فيه الفعل والمراد نفي صفة وهي غير معينة قال قال البدر الشماخي ان العرف الشرعي بين المقصود منه وهو نفي الصحة اي لا يكون الصيام صحيحا او الصلوة صحيحة

وثالثها قوله ﷺ الاعمال بالنيات قالت المعتزلة وبعض اصحاب الشافعي وصححه البدر انه غير مجمل فصلح دليلا على وجوب النية في اعمال الطاعة وقال الكرخي وابو الحسين بل هو مجمل لاحتماله نفي الكمال ونفي الصحة حيث لا نية ورابعها قوله ﷺ رفع عن امتي الخطأ والنسيان فعند الجمهور انه ليس بمجمل للقطع بانه لم يرد رفع الخطأ والنسيان عن الامة لأن نفس الخطأ والنسيان موجودان في الامة .

قال نور الدين فعلمنا قطعا انه اراد برفع ذلك رفع اثمهما ولم يسقط الضمان اما انه ليس بعقاب او ثبت بخبر آخر خصص لهذا الخبر فلا اجمال فيه وعند ابي عبدالله وابي الحسين انه مجمل لتردده بين الاحكام التي هي العقاب والضمان وغير ذلك وخامسها نحو قوله ﷺ لا تصوموا يوم النحر اني اذا صائم .

قال نور الدين رحمه الله وضابطه ان يكون للفظ الواحد مسمى لغوي ومسمى شرعي كالصوم في اللغة بمعنى الامساك مطلقا وفي الشرع الامساك عن المفطرات في الوقت المعروف وكالوضوء فانه في اللغة بمعنى التنظيف مطلقا وفي الشرع اسم لأعمال مخصوصة وكالصلوة فيها في اللغة بمعنى الدعاء وفي الشرع اسم للعبادة المخصوصة فاذا ورد من لسان الشارع مثل هذه الالفاظ فقد اختلف فيها على اربعة اقوال القول الأول للاكثر وصححه البدر انه ليس بمجمل بل تحمل على الوضع الطارىء وهو الشرعي فقد صار حقيقة فيه مجازا في اللغوي القول الثاني لبعضهم ان ذلك مجمل مطلقا فلا يصح الاستدلال به القول الثالث للغزالي انه في الاثبات الشرعي نحو اني صائم ليس بمجمل وفي النهي الشرعي نحو لا تصوموا يوم النحر مجمل القول الرابع انه في النهي اللغوي مبين وفي غيره مجمل .

قال نور الدين والمعنى انه مجمل في النهي عند عدم القرائن على المعني اللغوي لانه الظاهر فيه وفي غير ذلك فهو مجمل .

قال نور الدين رحمه الله وصوب البدر الشماخي رحمه الله كغيره من المحققين انه لا اجمال في تلك الاشياء المذكورة لأن المراد منها معلوم اذ المراد من قوله تعالى : ﴿حرمت عليكم امهاتكم حرمة النكاح﴾ عقدا ومسا والمراد من البواقي وهي لا

صلوة لا صيام الى آخرها عدم الصحة اي المراد بنفيها نفي صحتها[1] وذلك حقيقة عرفية فيها والمراد برفع الخطأ رفع اثمه اي المؤاخذة عليه ومثله رفع النسيان والصوم معلوم من الشرع اسما وحكما فيحمل ما خاطبنا الشارع به على ما عرفنا من عرفه فلا وجه للعدول عنه ولا للتوقف في بيان المراد منه وكذا كل ما كان له مسمى في اللغة ومسمى في الشرع انتهى وقد صحح جمهور العلماء ان المجمل واقع في الكتاب والسنة فمنه في الكتاب قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النجاح احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وآتوا حقه يوم حصاده لتردد معنى الآية الاولى بين الولي والزوج ولابهام ما يتلى علينا قبل نزول البيان في الآية الثانية ولتردد الحق بين الزكوة وغيرها في الآيةالثالثة وفي الحديث قوله ﷺ امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دمائهم واموالهم الا بحقها فان الحق مجهول الجنس والقدر .

قال نور الدين ونفى داود الظاهري وقوعه فيها محتجا بانه ان وقع مبينا فتطويل بلا فائدة وان وقع غير مبين فتكليف بما لا يطاق واجيب بأن العمل بالمجمل لم يطلب منا الا بعد بيان معناه وزوال اجماله فلا يكون وقوعه في الكتاب والسنة تكليفا بما لا يطاق والله اعلم .

باء حكم المجمل

حكم المجمل اذا ورد في خطاب الشارع ان نلتمس له الدليل الذي يبين معناه ويظهر المراد منه فاذا وجدنا البيان حملنا عليه المجمل وفسرناه به والمراد بالبيان ها هنا هو المعنى الاخص وهو ما يبين المراد بالخطاب المجمل من قول او فعل ويجوز تأخير البيان عن وقت ورود المجمل الى وقت الحاجة اليه ووقت الحاجة اليه هو الوقت الذي يطلب منا العمل به فاذا طلب منا العمل بالمجمل احتجنا الى البيان فحينئذ يمتنع تأخير البيان بعد الحاجة اليه قطعا لأن في تأخره مع طلب العمل تكليفا بما لا يطاق لأن العمل بما لا يعلم كنهه ولا كيفيته محال وربنا تعالى لم يكلف العباد بالمحال اي ليس من حكمته تعالى ذلك ومنع تأخير البيان عن وقت الحاجة اليه اتفق عليه من منع

التكليف بما لا يطاق واما جواز تأخيره قبل الحاجة اليه فذهب اليه الشريف المرتضي من الامامية وبعض الحنفية والشافعية ووافقهم ابن الحاجب وصححه البدر الشماخي وقال ابو طالب وابو علي وابو هاشم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب وقيل يجوز تأخيره في الاوامر والنواهي دون الاخبار وقال ابو الحسين ان نقدم اشعار بانه مبين جاز تأخير البيان والا امتنع .

قال نور الدين رحمه الله والقول المختار هو جواز التأخير الى وقت الحاجة قال والحجة لنا على ذلك قوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي قال واعلم ان اكثر القائلين بجواز تأخير البيان الى وقت الحاجة جوزوا تأخير المخصص الى وقتها ايضا وهو الذي ذهب اليه البدر وان المانعين من تأخير البيان مطلقا قالوا بمنع تأخير التخصيص قالوا لأن العموم اذا ورد غير مخصص وكان المراد منه التخصيص افضى ذلك الى التلبيس عى السامع والشرع على خلاف ذلك .

قال نور الدين رحمه الله والحجة لنا على جواز تأخير التخصيص ايضا قوله تعالى ﴿يوصيكم الله في اولادكم﴾ الآية ولم تسمع فاطمة نحن معاشر الانبياء لا نورث فطلبت ميراثها من ابيها وقوله تعالى اقتلوا المشركين كافة ولم يسمع اكثر الصحابة قوله عليه الصلوة والسلام في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب ولو لم يصح تأخير المخصص الى وقت الحاجة اليه لما نقلت الآية العامة المراد الخصوص او الحديث العام المراد الخصوص ايضا الا وهو مقترن بمخصصه ومن المعلوم ان الآيات العامة والاحاديث العامة ايضا قد نقلتها الصحابة والتابعون ممن بعدهم ولم يقرنوها بمخصصها بل ربما ينقل العام من الكتاب والسنة بعض الصحابة وينقل المخصص صحابي غيره وربما ينقل العام من الصحابة من لا علم له بمخصصه والحال انه مخصص وهكذا من بعد الصحابة من التابعين وتابع التابعين الى زماننا هذا فكان ذلك كالاجماع على جواز تأخير المخصص .

قال نور الدين رحمه الله وايضا فان المشاهد في زماننا ان اكثر الناس بل واكابر العلماء يسمعون عمومات خطاب الشارع وغالبها مخصص يطلعون على مخصصها

غالبا الا بعد شدة البحث عن الاطلاع عليه واغراق النظر في طلب الوقوف لديه ولو لم يكن تأخير المخصص جائزا ما احتج الى هذا الحال في طلب الوقوف عليه وايضا فأن تأخير البيان جائز بما تقدم من الادلة فتأخير المخصص مثله ان لم يكن اولى منه بالجواز قال البدر الشماخي وجائز تأخير بعض المخصصات عن بعض نحو فاقتلوا المشركين ثم اخرجت اهل الذمة ثم المرأة ثم العبد على التدريج ومنعه بعض وكما ان تأخير البيان الى وقت الحاجة اليه جائز فكذلك يجوز للرسول عليه الصلوة والسلام تأخيره عن وقت نزوله الى وقت الحاجة اليه وتأخير التبليغ من وقت الى وقت نظر للمصلحة جائز مثل ان يؤمر الرسول ان يبلغ اقيموا الصلوة فيقتضي نظره تأخير هذا التبليغ الى وقت وجوب اقامتها لمصلحة يراها فذلك جائز له ما لم يؤمر بالتبليغ فورا .

قال نور الدين وقيل لا يجوز له ذلك لأن الله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته قالوا والامر موضوع للفور مع ما في الآية من التهديد على ترك التبليغ .

قال نور الدين لا نسلم ان الامر موضوع للفور كما قدمنا تحقيقه والتهديد في الآية انما هو على ترك التبليغ رأسا لا على تأخيره فقط قال فان قيل اذا صح تأخير التبليغ عن وقت النزول فما الفائدة في انزاله على الرسول قبل وقت الحاجة اليه اجيب بانه يمكن ان تكون فيه فائدة الواجب لموسع وهي الثواب على اعتقاد الامتثال والتهيىء للامتثال والاستعداد له ويكون البيان بالعقل ويكون بالنقل فاما البيان العقلي فنحو قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق قال البدر الشماخي وجميع حجج الله على الكفار بل جميع الحجج مطلقا انما بيانها بالعقل يعني ان الرب تعالى الز المشركين في احتجاجه عليهم امورا لا يمكنهم انكارها عقلا فالعقل قاض ببيان تلك الامور فهو بيان عقلي واما البيان النقلي فيكون بالكتاب للكتاب وللسنة نحو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية بيان للنصيب المفروض في قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا او ما اشبهها ونحو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء الى قوله تعالى انما يريد الله

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا بيان للاهل في قوله ﷺ اذكركم الله في اهل بيتي قال البدر فبين الله تعالى ان اهل بيته هن نساؤه خاصة ويكون البيان بالسنة قولا وفعلا وتقريرا لقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم ولقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فاما بيان القول فلا خلاف فيه وذلك نحو قوله ﷺ ليس فيما دون خمسة او سق صدقة بيان لقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وهو كثير لأن اكثر العبادات وردت في القرآن مجملة فبينها ﷺ واما البيان بفعله وتقريره ﷺ فالجمهور على وقوعه .

قال نور الدين وهو الصحيح لعلمنا برجوع الصحابة اليهما كالرجوع الى قوله وقد بين ﷺ الصلوة بفعله وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وكذلك الحج وقال خذوا عني مناسككم وقال بعض لا يصح البيان بالفعل ولا بالتقرير والصحيح الأول ويكون البيان بالاجماع اتفاقا ممن اثبت حجية الاجماع وذلك نحو ما اجمعوا عليه من قول ابي بكر الصديق رضي الله عنه وايم الله لاقتلن من فرق بين الصلوة والزكوة بيان لقوله ﷺ فاذا قالوها فقد عصموا مني دمائهم واموالهم الا بحقها فبين اجماعهم على قول الصديق ان من حقها ان لا يفرق بين الصلوة والزكوة .

قال نور الدين رحمه الله واعلم ان البيان قد يكون اقوى من المبين وقد يكون مثله في القوة وقد يكون ادنى منه في القوة فلا يجب اذا كان المبين متواترا او مشهورا ان يكون البيان مثله بل يجوز ان يكون بيان المتواتر آحاديا ومنع البدر الشماخي ان يكون البيان مساويا للمبين او ادنى منه قوة .

قال نور الدين وقد سبقه الى هذا المنع ابن الحاجب قال ومنعهما من ذلك غير جيد قال واحتجاج البدر على ذلك بما حاصله انه اذا كان البيان اضعف لزم الغاء الاقوى وان تساويا فليس احدهما اولى بالبطلان من الآخر لان ابطاله من غير دليل تحكم فممنوع اما اولا فان هذا الالزام انما يتوجه على تخصيص العموم وتقييد المطلق والعدول عن الظاهر الى المعنى الباطن قال وكلا منا انما هو في بيان المجمل وبيان المجمل انما يكتفي فيه بادنى اشارة او قرينة واما ثانيا فقد وردت الادلة في تخصيص العموم بخبر الاحاد والقياس ونحوهما ولا شك ان عموم الكتاب اقوى منها متنا وان

تساويا في الدلالة قال ثم انه بعدما جرى القلم بما ها هنا رأيت في كلام البدر في شرح مختصره ما يدل صريحا على ان المراد بالبيان الذي اشترط فيه ان يكون اقوى من المبين انما هو في تخصيص العموم وتقييد المطلق والعدول عن الظاهر خاصة واما المجمل فيكفي في بيانه ادنى دلالة ولو مرجوحا لعدم التعارض واوجب ابو الحسن الكرحي ان يكون البيان مساويا في قوته للمبين ومن ها هنا لم يقبل خبر الاوساق المبين لقوله ﷺ فيما سقت السماء العشر لأن حديث الاوساق آحادي وهذا الحديث متواتر وحجته على ذلك هو ما تقدم من حجته على منع تخصيص القطعي بالظني والجواب واحد قال نور الدين فتحصل في المسئلة ثلاثة اقوال الأول للاكثر وهو قول ابي الحسين والقاضي وغيرهما انه يصح كون البيان اضعف نقلا الثاني للكرخي انه يجب استوائهما القول الثالث لابن الحاجب انه يجب ان يكون البيان اقوى حيث يتفاوتان .

قال نور الدين واقوى المذاهب وارجحها واحسن الاقوال واصحها هو القول الأول واذا ورد البيان بتكرار بعد ورود المجمل فاما ان يتفق البيانان في المعنى المشروع واما ان يختلفا بان يكون مدلول احدهما مخالفا لمدلول الآخر فان اتفقا فالاول من البيانين هو البيان وان جهلنا التاريخ مثلا والثاني منهما تأكيد للأول وان كان اوهى دلالة مثلا وقال بعض الأصوليين ان اوهى البيانين واضعفهما هو بيان المجمل وان الاقوى منهما هو المؤكد واحتجوا على ذلك بان الاقوى لا يؤكد بالاضعف .

قال نور الدين واجيب بان هذا في التأكيد الغير المستقل اما المستقل فلا يلزم فيه ذلك الا ترى ان الجملة تؤكد بجملة دونها نحو ان زيداً قائم وان اختلف البيانان فاما ان يتقاوما في القوة واما ان يتفاوتا فان تقاوما في القوة تساقطا اذ لا دليل يرجح الأخذ باحدهما دون الآخر ويبقى الاجمال على حاله وان تفاوتا في القوة كما اذا كان احدهما فعلا والآخر قولا فانه يكون الاقوى منهما هو البيان ويلغي الاضعف وذلك كما اذا امرنا ﷺ بطواف واحد وطاف هو طوافين وكان هذا بعد نزول آية الحج المشتملة على الامر بالطواف فان القول عندنا هو البيان لمجمل الآية وفعله ﷺ اما اذا طاف طوافا واحدا وامرنا بطوافين فالواجب علينا ما امرنا به وليس لنا ان نترك منه شيئا لانه مختص بذلك من دوننا .

قال نور الدين وهذا كله تقدم القول على الفعل او تأخر قال وقال ابو الحسين . البصري البيان هو المتقدم منهما كما في قسم اتفاقهما اي فان كان المتقدم القول فيحكم الفعل كما سبق او الفعل فالقول ناسخ للزائد منه .

قال نور الدين عدم النسخ بما قدمناه اولى والله اعلم .

باب الحقيقة والمجاز

الحقيقة مأخوذ من حق الشيء اذا ثبت سميت بها الكلمة المستعملة فيما وضعت له لثبوتها في موضعها فهي فعيلة بمعنى فاعل على سبيل التجوز في اسناد الحقيقة اليها والمجاز مأخوذ من جاز بالمكان اذا تعداه سميت به الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لمجاوزتها الموضع الذي وضعتها له العرب فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له شرعا او عرفا او لغة فهي تنقسم الى ثلاثة اقسام احدها الحقيقة الشرعية وهي لفظ استعمله الشارع في معنى من المعاني وغلب عليه سواء كان له معنى في اصل الوضع فنقله عنه الى معنى ثان او لم يكن له معنى في الاصل مثلا وذلك كالوضوء فانه في اصل وضعه انما هو للنظافة مطلقا ثم استعمله الشارع في غسل الاعضاءالمخصوصة على الوجه المخصوص وكالصلوة فانها في اصل وضعها للدعاء ثم استعملها الشارع في العبادة المشتملة على الاذكار والافعال على الوجه المخصوص وكذلك الزكوة والصيام فالحج ونحوها فهذه الاشياء استعملها الشارع في معان غير ما وصفت له فصارت لا يتبادر منها عند الاطلاق الا ما استعملها فيه الشارع فهي حقيقة شرعية النوع الثاني الحقيقة العرفية وهي ما اذا استعمل اهل العربية شيئا من الالفاظ في غير ما وضع له لغة ثم يغلب استعماله عليه حتى يكون هو المتبادر عند الاطلاق كالدانة مثلا فانها في اصل الوضع لكل ما يدب على الارض كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم غلب عليها استعمال العامة لها في ذوات الاربع فهم يقصرونها عليها ولا يتبادر عند الاطلاق منها الا ذلك كالغائط فانه في الأصل للمكان المنخفض ثم نقله العرب الى زبل مخصوص وكالحائض فانه في الاصل لكل فائض يقال حاض الوادي اذا فاض ثم نقل الى فيض

الدم المخصوص وقد يكون العرف خاصا بقوم دون آخرين فيسمى اصطلاحا وعرفا خاصا وذلك كالفعل فانه في اصطلاح النحاة اسم لنحو ضرب واخبر وهو عرف خاص بهم لأنه في اصل الوضع اسم للحدث مطلقا وكذلك ايضا في عرف العامة وكالفاعال والمفعول والتمييز والحال والظرف وغير ذلك فان لأهل النحو في كل واحد من هذه الاشياء استعمالا مخصوصا لا يتبادر من اطلاقه فيما بينهم غيره فهو حقيقة عرفية في حقهم وتسمى اصطلاحية ايضا النوع الثالث الحقيقة اللغوية وهي اللفظ المستعمل في اصل ما وضعته له العرب كالانسان لابن آدم والدابة لكل ما يدب والاسد للحيوان المخصوص والحجر للجماد المعروف وغير ذلك فهذه الاشياء ونحوها قد استعملتها العرب فيما وضعت له في الاصل فهي حقيقة لغوية وهي اصل الحقائق وقد يكون للشيء الواحد اسمان فصاعدا كالآدمي والبشر والانسان لأولاد آدم وكالكتاب والقرآن للكلام المنزل على نبينا عليه الصلوة والسلام وكالبر والقمح للطعام المخصوص ويسمى هذا النوع مترادفا والله اعلم .

باب احكام الحقيقة

للحقيقة احكام منها اثبات المعنى الذي وضعت له حقيقة كان عاما او خاصا او امرا او نهيا فيثبت حكم العموم في العام نوى او لم ينو وكذلك الامر والنهي وثبوت ذلك المعنى اما قطعا في حكم المنصوص واما ظنا كما في الظواهر على حسب ما تقدم ذكره ومنها انه لا يصح نفي المعنى الذي وضعت له الحقيقة بخلاف المجاز فلا يقال في الاب ليس ابا ويقال في الجد ليس ابا اما قوله تعالى ما هذا بشرا فليس المراد منه نفي الحقيقة وانما المراد منه المبالغة في تشريف يوسف وتعظيمه والكلام في نفي الحقيقة رأسا على سبيل التجوز ومنها ان الحقيقة ترجح على المجاز اذا دار الكلام بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة هي الراجحة فيه لانها لا تحتاج الى قرينة خارجية تهدي الى المراد منها وانما يفهم المراد منها بنفس اطلاقها والمجاز يحتاج الى القرينة ومنها ان الحقيقة المشتركة يرجح عليها المجاز لوضوحه وكثرة دورانه في السن العرب والحقيقة المشتركة كالعين للباصرة وللذهب وللشمس ولأحد الحروف والجون للاسود والابيض وكالناهل للريان والعطشان فاذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل

انه حقيقة في الوطىء مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لأن الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز لأن القرينة الهادية الى المراد منه لا تفارقه ولأن المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب ولأن المشترك قد يودي الى مستبعد كما اذا كان حقيقة في ضدين فان اعطاء الضدين حكما واحدا مستبعد اذ المعهود من الاضداد تعاكسهما في الاحكام اما اذا ظهر المراد من المشترك بنصب القرينة الدالة عليه فهو أولى من المجاز لأن العلة التي رجح بها المجاز عليه وهي اخلال المشترك بالتفاهم معدومة حينئذ والله اعلم .

ذكـــر المجـــاز

المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقته مع قرينة فخرج بالمستعمل في غير ما وضع له الى آخره الحقيقة فانها لفظ مستعمل فيما وضع له كما مر والعلاقة والقرينة شرطان للمجاز لأنه لو لم تكن القرينة هادية الى معناه المراد به لما صرف عن اصله الذي وضع له ولو لم تكن هنالك علاقة لما صح التجوز والعلاقة اتصال ما بين المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى الذي ستعمل فيه وذلك الاتصال هو الذي وضع له اللفظ والمعنى الذي استعمل فيه وذلك الاتصال هو الذي يعرف عند علماء البيان بوجه الاستعارة وبعلاقة المجاز وهو اما تشبيه كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع من قولنا رأيت اسدا على فرس فالاسد في الرجل مجاز والعلاقة بينهما المشابهة في الشجاعة وقولنا على فرس قرينة صارفة للفظ الاسد عن معناه الحقيقي وقد يكون التشبيه اعتباريا بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤ ل كما في اطلاق البصير على الاعمى والمغازة على المهلكة او مشاكلته في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك فكانت العلاقة في نحو اطلاق اسم الشجاع على الجبان المشابهة في ادعاء المتكلم وهي معدومة حقيقة فاثبتها المتكلم اعتبارا وكذا يقال فيما بعده هذا حيث يكون الوصف ظاهرا والغرض حاصلا لأن الوصف الخفي لا يكون علاقة للمجاز فلا يطلق على ابخر الفم انه اسد لخفاء هذه الصفة في الاسد لانه اشتهر بصفة الشجاعة وهي المتبادرة عند التشبيه وكذلك لا

يطلق المسك على اسود اللون لأن الوصف الذي اشتهر في المسك انه هو طيب الرائحة لا سواد لونه وقد تكون العلاقة الكون والاول فاما الكون فكقوله تعالى وآتوا اليتامي اموالهم فانه لا يؤتون اموالهم الا وهم بالغون فتسميتهم يتامى مجاز والعلاقة فيه تسمية الشيء باسم ما كان عليه وما الاول فكقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فاطلق اسم الميت عليه وعليهم وهم جميعا احياء في حال ذلك الاطلاق تجوزا والعلاقة فيه تسميتهم بما سيؤلون اليه يقينا او ظنا وقد تكون العلاقة السبب والمراد به اطلاق اسم السبب على مسببه كاطلاق اسم اليد على القدرة نحو للامير يد اي قدرة فاطلاق اسم اليد على القدرة مجاز علاقته تسمية اسم الشيء باسم سببه فان اليد سبب للقدرة واطلاق اسم المسبب على السبب كاطلاق اسم الموت على المرض الشديدلأن المرض الشديد سبب للموت غالبا وقد تكون العلاقة شرطا والمراد به اطلاق اسم الشرط على المشروط او العكس سواء كان الشرط شرعيا كاطلاق اسم الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم التي استقبلتم بها البيت المقدس فاطلاق اسم الايمان على الصلوة مجاز علاقته تسمية الشيء باسم شرطه لأن الايمان شرط لصحة الصلوة شرعا وقد تكون العلاقة تسمية الشيء باسم جزءه نحو عندي الف رأس من غنم والمراد الروس مع جثتها قائمة بتمام خلقها ويشترط في هذا الجزء ان يكون له من بين سائر الاجزاء مزيد ارتباط بالكل بحيث ينعدم الكل بانعدامه كالمثل الذي ذكرناه او بحيث يكون المعنى المقصود منه انما يوجد بالعين وقد تكون العلاقة اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق الاصابع على الانامل وهي جزؤ ها في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم وهم انما يجعلون اناملهم وهي اطراف الاصابع وقد تكون العلاقة الحلول والمراد به تسمية الشيء باسم محله كقولك شربت قدحا والمراد شربت ماء ملء قدح فاطلاق اسم القدح على الماء الحال فيه مجاز علقته تسمية الشيء باسم محله وقد تكون العلاقة المجاوزة كاطلاق الراوية على مزادة الماء واطلاق الجري على الميزاب من قوله جرى الميزاب واعلم انه اذا كانت علاقة المجاز المشابهة كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فالمجاز يسمى استعارة مأخوذة من استعار الشيء اذا اخذه عارية فكأن اسم الاسد استعير

للرجل الشجاع فسمي به وللاستعارة انواع محل ذكرها علم البيان اذ لا تعلق للاحكام الشرعية بانواع الاستعارة وانما يتعلق بعضها باصل المجاز فلذا يبحث عنه في هذا الفن وان كانت العلاقة غير المشابهة من نحو السببية والشرطية والكون والاول الى غير ذلك فالمجاز يسمى مرسلا سمي بذلك لعدم تقيده بعلامة واحدة اذ المرسل في اللغة المطلق واعلم ان شرط المجاز قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي .

قال نور الدين رحمه الله وليست هي جزءا من مفهوم المجاز كما ذهب اليه البيانيون لكنها شرط لصحة المجاز كما عليه ائمة الاصول وهي اما عقلية كما في قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك فان العقل يمنع من حمل هذا الامر على حقيقته ويصرفه الى التهديد فان الحكيم تعالى لا يأمر بالفساد واما حسية وهي اما لفظية نحو رأيت اسدا يرمي فان يرمي قرينة لفظية صارفة للفظ الاسد عن معناه الحقيقي لأن الرمي لا يصدر من الحيوان المخصوص الذي وضع له اسم الاسد واما غير لفظية نحو لا آكل من هذه النخلة فان الحسن الذي هو اللمس مثلا يمنع من اكل اصل النخلة ويصرف هذا اللفظ الى ثمرها واما عادية .

قال نور الدين ومثل له بعضهم بيمين الفور وهي ما اذا حلف رجل على امرأته وقد ارادت الخروج فقال ان خرجت فانت طالق قال ذلك البعض ان هذه اليمين تحمل على الفور لاقتضاء العادة ذلك فلا تطلق ان خرجت بعد ذلك الوقت عنده ومثل علماء البيان لهذا المقام بقولهم هزم الامير الجند اذ العادة قاضية بان الامير لا يباشر القتال بنفسه واما حالية وهي ان يكون حال المتكلم مقتضيا لصرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه كما في قول المسلم اشابني الدهر وغيرهم صروف الايام ونحو ذلك فان حال المسلم يقضي بصرف هذا اللفظ عن حقيقته اذ اعتقاده يوجب ان فاعل ذلك هو الله تعالى والمجاز واقع في اللغة العربية وفي القرآن العظيم هذا هو الصحيح الذي عليه جمهور العلماء .

قال نور الدين وقد نفى وقوعه في اللغة العربية الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابو علي الفارسي قالا وما يظن مجازا نحو رأيت اسدا يرمى فهو حقيقة قال ابو

الحسن وهذا باطل لانا كما نعلم باضطراراتهم يستعملون لفظ الحمار للبليد ولفظ الاسد للرجل الشجاع نعلم ضرورة انهم قصدوا التجوز والتنبيه وان استحقاق البليد للفظ الحمار ليس كاستحقاق البهيمة ولذلك سبق الى الافهام من قول القائل رأيت الحمار البهيمة دون البليد .

قال نور الدين ومنعت الظاهرية وقوع المجاز في القرآن لوجهين احدهما انهم قالوا يقبح وقوعه في القرآن لأنه كذب بدليل انه يصح نفي مثبته فيصدق النفي الا ترى انه يصدق قولك لمن قال ان زيدا حمار انه ليس بحمار فلو كانت الجملة الاولى صادقة لم يصدق نفيها وثانيهما انهم قالوا لو وقع المجاز في القرآن لزم ان يوصف الباري بانه متجوز قال واجيب عن الوجه الأول بان المجاز يمتاز عن الكذب بالقرينة المنصوبة على المعني المراد منه والكذب لا قرينة معه فالمجاز صدق لا قبح فيه واجيب عن الوجه الثاني بان اسماء الله متوقفة على الاذن السمعي ولانه يوهم انه يتهاون بفعل قبيح او صغير كما في الشاهد اذا قلنا فلان يتجوز في الامور وما اوهم الخطا امتنع اطلاقه على الله حقيقة كان ام مجازا وايضا فنحن نقطع ان المجاز وقع في القرآن وذلك نحو قوله تعالى واسأل القرية والمراد اهلها وقوله تعالى حكاية عن قول فرعون يا هامان ابن لي صرحا وليس هامان هو الباني حقيقة لكن بامره وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل وليس للذل جناح لكن شبه الولد بطائر له جناحان جناح ذل وجناح تعزز فامر بخفض جناح الذل لهما وللمجاز علامات يعرف بها احدها نقل ائمة اللغة له بان يقولوا ان لفظ الأسد مثلا مجاز في الرجل الشجاع وان العين مجاز في الجاسوس ونحو ذلك وثانيها عدم الاطراد علم ان من حق الحقيقة الاطراد اي اذا وضع لفظ لشيء من الاشياء فحق ذلك اللفظ ان يطرد في جميع افراد ذلك الشيء كالانسان فانه حقيقة في بني آدم وهو حقيقة في جميع افرادهم بمعنى انه يصح اطلاقه على كل فرد من افراد هذا الجنس ونحو ذلك واما المجاز فلا يصح اطراده في كل ما وجدت فيه تلك الصفة التي تجوز باللفظ لاجلها الا ترى ان الاسد لما كان موضوعا للسبع الشجاع وكان اطلاقه على الشجاع من غير هذا الجنس مجازا لم يطرد بل صح وصف الرجل الشجاع بانه اسد ولا يصح وصف كل ما تشجع من الحيوان بانه اسد فلا يوصف

الهر اذا تشجع بانه اسد وكذلك يوصف الرجل الطويل بانه نخلة ولا يوصف كل طويل بذلك وكذلك لا يصح ان يقال واسأل البساط والمراد اهله .

قال نور الدين رحمه الله وقد ذكر النحاة ما يدل على صحة نحو اسأل البساط قال فقد ذكر ابن مالك في تسهيله انه يجوز حذف المضاف واقامة المضاف ليه مقامه في اعرابه وقسم ذلك الى قياسي وغير قياسي وذكر ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليهبالحكم فهو قياسي نحو واسأل القرية واشربوا في قلوبهم العجل اذ القرية لا تسئل والعجل لا يشرب وان لم يمتنع ذلك فهو سماعي . قال وهو مصرح بجواز ما منعه الاصوليون قال وحاصل المقام ان عدم الاطراد في المجاز مبني على اشتراط نقل افراد المجازات واعتبار شخص العلاقة لانواعها قال فالصحيح ان ذلك من اعتبار نوع العلاقة فقط فلا يكون عدم الاطراد على هذا علامة للمجاز وثالثها لن فهم المعنى من المجاز انما يحصل بعد الوقوف على القرينة فاذا قال القائد رأيت اسدا تبادر الى الذهن ان المراد الحيتان المخصوص فاذا قال رأيت اسدا على فرس علمنا ان المراد به الرجل الشجاع فمما سبق الى الذهن من معنى اللفظ هو حقيقة اللفظ فللتبادر علامة الحقيقة وعدم التبادر علامة المجاز ورابعها ان المجاز يلتزم تقييده للفرق بينه وبين الحقيقة فان الحقيقة لا يلزم تقييدها وان كانت مشتركة مثلا كعين جارية .

قال نور الدين رحمه الله وحاصل المقام ان الفرق بين المجاز والحقيقة المشتركة هو التزام التقييد بالقرينة في المجاز وعدم التزامه في الحقيقة المشتركة وخامسها ان بعض المجاز يتوقف صحة اطلاقه على ذكر الحقيقة لكون لفظ المجاز مضاهيا للفظ الحقيقة فاطلق عليه لتلك المشابهة وهذا يسمى بالمشاكلة وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا نحو ومكروا ومكر الله اي مكروا فجازاهم الله على مكرهم فاطلاق المكر على المجازاة مجاز لوقوع المجازاة في صحبة المكر والله اعلم .

باب انقسام المجاز إلى شرعي ولغوي وعرفي

ينقسم المجاز الى شرعي كالصلوة في الدعاء والصيام في مطلق الامساك والحج في نفس القصد فان هذه الالفاظ قد نقلها الشرع عن معناها اللغوي وصارت حقيقة شرعية في الاشياء التي سماها بها الشرع فهي في مسمياتها الاصلية مجاز شرعي والى لغوي كاطلاق الصلوة والصيام والحج على العبادات المخصوصة فان مسميات هذه الالفاظ في اللغة غير هذه العبادات فاطلاقها على هذه العبادات مجاز لغوي وان صارت حقيقة شرعية فهذه الأسماء ونحوها تكون حقيقة لغوية في معناها اللغوي وحقيقة شرعية في معناها الشرعي ومجازا شرعيا في موضوعها اللغوي ومجازا لغويا في مسماها الشرعي والى مجاز عرفي كاطلاق الدابة على كل ما يدب من ذوات الاربع وغيرها فان العرف خصص اسم الدابة بذوات الاربع فاطلاقه عليها وعلى غيرها استعمال له في غير ما وضع له عرفا .

قال نور الدين رحمه الله وانما صح لنا هذا التقسيم في المجاز بناء على ان المعتبر في المجاز نوع العلاقة لا شخصها قال ومن ها هنا قال بعض اصحابنا وهو موسى بن علي في رجل انكح رجلا امرأة فقال اشهدوا ان فلانا ادى الى فلانة كذا وكذا وعلى ظهره كذا وكذا وقد اعطيناه فلانة أو وهبنا له فلانة اسم المرأة قال موسى هو جائز وقال ابو عبدالله محمد بن محبوب ان قال المزوج قد زوجتنك واملكنك أو اخطبتك وانكحتك فكل ذلك جائز وقال ابو المؤثر اما قوله انكحت أو املكت فثابت واما قوله خطبت فان جاز بها لم افرق بينهما وان لم يكن جاز بها فاحب الى ان يُجدد النكاح .

قال نور الدين فهذا ابو علي اجاز في التزويج املكتك واخطبتك . واجاز ابو المؤثر ملكتك وتوقف في اخطبتك قال وجميع هذه الألفاظ مجاز عن لفظ انكحتك وذلك ان لفظ الهبة والعطية والتمليك انما وضعت لملك الرقبة ووضع النكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة ولما كان ملك الرقبة متعذرا في الحرة صرفت هذه الألفاظ الى ملك المتعة فهي من اطلق اسم السبب على المسبب والسببية في اخطبتك اضعف منها في الألفاظ الأول فلذا توقف فيه ابو المؤثر والله اعلم .

باب احكام المجاز

للمجاز احكام منها ثبوت الحكم الذي قصد به من التجوز سواء كان ذلك الحكم خاصا نحو رأيت اسدا يرمي او عاما نحولا ادخل دار فلان حيث يتناول داره بالملك وبالاجارة وبالعارية .

قال نور الدين رحمه الله ذهب بعض الشافعية الى ان المجاز لا عموم له لأنه ضروري كالمقتضى والضروري لا عموم له لأن ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع بلا عموم . قال وذهبت الحنفية الى ثبوت العموم للمجازكالحقيقة وعلى ذلك اصحابنا رحمهم الله واستدلوا عليه بوجوه منها ان الصيغ المقترنة بأدلة العموم تفيد العموم مطلقا حقيقة كان او مجازا منها ان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل النوع الآخر في افادة العموم والخصوص ومنها ان عموم اللفظ ليس الا لما يلحق به من دليل العموم لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما واللازم باطل فكذا الملزوم ومن احكام المجاز ايضا صحة نفي المعنى الحقيقي عنه فيصح ان يقال للجد ليس باب اي في الحقيقة لكنه اب مجازا وكذا يصح ان يقال للشجاع ليس باسد باعتبار انه ليس هو من افراد جنس الحيوان المسمى بذلك ومن احكام المجاز ايضا انه يجوز التمسك به ويصح الاخذ بمدلوله بل يجب ذلك اذا قامت القرينة على ارادته وان كانت الحقيقة في اللفظ ممكنة الا اذا دلت القرينة على ان المراد من هذا اللفظ معناه المجارى وجب التمسك به في ذلك المعنى وان كان المعنى الحقيقي يمكننا في ذلك اللفظ لأن القرينة هي التي صرفت اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي وايضا فان المجاز احد طريقي تأدية المعنى كالحقيقة وهو طريق مسلوك والتعبير به كثير فاذا قام الدليل على انه المراد من اللفظ فلا معنى للعدول عنه الى غيره وان كان غيره هو الأصل ومن احكام المجاز ايضا ان يرجح على الأضمار وعلى النقل في مقام التعارض فاذا احتمل اللفظ الواحد ان يكون مجازا وان يكون فيه اضمار أي تقدير محذوف فحمله على المجاز اولى لأن المجاز اكثر استعمالا في العربية ولأنه لا يحتاج الكلام معه الى تقدير والاضمار لا يصح الكلام معه الا بتقدير وكذا اذا احتمل

اللفظ الواحد ان يكون مجازا وان يكون منقولا فحمله على المجاز اولى لأن النقل لا يحصل الا اذا اتفق ارباب اللسان على تغيير الوضع واصطلحوا على استعمال ذلك اللفظ في معنى آخر وهذا عسير ومن هنا منع النقل من منع اما المجاز فان القرينة كافية فيه وحصول العلاقة مصححة لاستعماله هذا وقيل الاضمار اولى من المجاز لأن قرينته متصلة .

قال نور الدين وصحح البدر وغيره تساوي الايجاز والاضمار فلا يرجح احدهما على الآخر لاحتياج كل منهما للقرينة قال وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا قال السيد لعبده يا ولدي فمن حمله على المجاز اوجب العتق حيث اطلق اسم الملزوم الذي هو الولد على اللازم الذي هو الحر لأن الحرية لازمة لبنوة المالك فكأنما قال له يا حر ومن حمله على الاضمار لم يوجب العتق لأن المعنى معه يا من هو كولدي واذا احتمل اللفظ ان يكون من باب الاضمار وان يكون منقولا فحمله على الاضمار اولى لأنه اكثر استعمالا وايسر وجود او قيل حمله على النقل اولى لأنه لا يحتاج الى قرينة واذا احتمل ان يكون منقولا وان يكون مشتركا فحمله على النقل اولى لأنه لا يحتاج الى قرينة فالنقل اولى من الاشتراك والاضمار اولى من النقل والمجاز اولى من الاضمار وهذه الأربعة وهي المجاز والاضمار والنقل والاشتراك هي التي يقع باحتمالها في اللفظ التعارض بين معانيه وقد تقدم وجه الترجيح فيها قيل وقد يحتمل اللفظ مع هذه الاحتمالات الاربعة احتمالا خامسة وهو التخصيص وحكمه انه يرجح على جميعها فاذا احتمل الكلام التخصيص والمجازية فالتخصيص اولى .

قال نور الدين فالصحيح انه نوع من المجاز لأنه قصد اللفظ على جميع مدلولاته الى بعض افراده وهو خلاف الوضع الاصلي واعلم انه لما كانت الحقيقة هي الأصل والمجاز خلفا عنها كانت اولى بالاستعمال من المجاز ولم يصح العدول عنها الا لداع يرجح التعبير بالمجاز وذلك الداعي هو الحكمة التي لاجلها وقع التجوز وهي امور كثيرة منها ان المجاز ابلغ من الحقيقة اي اكثر بلاغة في الوصف واوجز لفظا في العبارة فان قولك رأيت اسدا يرمي ابلغ وصفا من قولك رأيت رجلا يرمي وأوجز لفظا من قولك رأيت رجلا بالغا في الشجاعة مبلغ الأسد ومنها ان المجاز يتوصل به

الى المحسنات البديعية من نحو السجع والمطابقة والمجانسة اما السجع فنحو ان تقول لقيت اسدا شاكى السلام فتعاطينا الرماح واما المطابقة وهي الجمع بين شيئين متضادين نحو فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما المجانسة وهي تشابه الكلمتين في اللفظ مع اختلاف المعني فكقول الشاعر :

الى حتفي سعى قدمي ... أرى قدمي اراق دمي

وجميع انواع المجاز انما تتيسر غالبا بالمجاز دون الحقيقة ومنها ان المجاز يحصل به التلطف في الكلام بخلاف الحقيقة وذلك نحو استعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم بخلاف قولك فحم عليه جمر ومنها ان التعبير بالمجاز يكون فيه زيادة بيان عن التعبير بالحقيقة فان قولك رأيت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا ومنها ان المجاز يتيسر به اختراع المعاني اللطيفة والنكت البديعة الظريفة فمن ذلك التنظيم كاستعارة ابي سعيد لرجل عالم فان يدل على كثرة علمه فيحصل بذلك تعظيمه ومن ذلك التحقير كاستعارة الهمج وهو صغار الذباب للجهال من الناس ومن ذلك ترغيب السامع كاستعارة ماء الحياة لشيء من المشروبات ومن ذلك تنفير السامع كاستعارة السم لشيء من المطعومات ومنها ان الحقيقة قد تكون وحشية يمجها الاسماع كالخنفقتين فيعدل عنها الى المجاز لعذوبته فيعبر عنها بلفظا الداهية ومنها طلب النزاعة نحو قوله تعالى ﴿ما لم تمسوهن﴾ فان فيه نزاهة لم تكن في قول القائل ما لم تولجوا الذكر في الفرج والله اعلم

باب الحـــروف

والمراد بها الحروف المعنوية وذلك ان قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا وتنقسم الحروف المعنوية الى مجاز والى حقيقة كسائر الكلم العربية مثال ذلك ان الواو مثلا حقيقة في مطلق الجمع مجاز في الحال والفاء حقيقة في التعقيب مجاز في التراخي وفي مطلق الجمع وثم

حقيقة في التراخي مجاز في التعقيب وفي مطلق الجمع ايضا وهكذا والله اعلم حروف العطف الواو حقيقة في مطلق الجمع اي جمع الأمرين فصاعدا وتشريكهما في الشيء كان ذلك الشيء ثبوتا نحو قام زيدا وقعد عمرو أو حكما نحو قام زيد وعمرو او ذاتا نحو قام وقعد عمرو قالوا وفي جميع هذه الأمثلة انما هي لمطلق الجمع بين معطوفيها وتشريكهما في ذلك الشيء من غير دلالة على معية او ترتيب بل اذا اريد واحد من المعية او الترتيب جيىء له بقرينة تدل عليه وعند الاطلاق فلا تفيد الا مطلق الجمع هذا قول الجمهور .

قال نور الدين وقيل انها تفيد المعية ايضا ونقل هذا عن مالك وقيل انها تفيد الترتيب ايضا ونقل هذا عن الشافعي ونسب إلى أبي حنيفة ومعنى المعية هي مقارنة المتعاطفين وجودا في الزمان ومعنى الترتيب هو تأخر المعطوف عن المعطوف اليه في الزمان .

قال نور الدين والحجة للجمهور على ان الواو لمطلق الجمع امور منها ما ذكره الرضي من انه يحتمل ان يكون الفعل من نحو قولك جاء زيد وعمرو حصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد أولا ومن عمرو ثانيا والعكس فهذه احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها ومنها النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر عن ابي على دعوى الاجماع على ذلك ومنها الاستقراء فانا نجد الواو مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب ولا المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده ومنها انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذا جاءني رجل وامرأة .

قال نور الدين فاذا ظهر لك مما ذكرناه ان الواو العاطفة لمطلق الجمع من غير معية ولا ترتيب فاعلم انه اذا حلف حالف بانه لا يأكل التمر والزبيب مثلا فاكلهما كان حانثا في يمينه سواء اكلهما معا في حال واحد او اكل التمر اولا والزبيب ثانيا على

الترتيب مع مهلة او مع عدمها او اكل الزبيب اولا والتمر ثانيا ففي كل هذه الاحوال يكون حانثا الا اذا قيد بمعية او ترتيب كأن يقول لا اكل التمر والزبيب معه او بعده او قبله فانه لا يحنث الا اذا فعل ما حلف عليه من ذلك كذلك لا يحنث ايضا اذا اكل التمر وحده او الزبيب وحده وكذلك لا يحنث ايضا اذا قال لزوجته ان قام زيد وقعد عمر فانت طالق فقام زيد ولم يقعد عمرو او قعد عمر ولم يقم زيد وتستعار الواو للحال لأن الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وصاحبها من محتملات ذلك الجمع وذلك نحو قول القائل لصاحبه اعتق غلامك فلانا وعلى قيمته فانه يلزم القائل قيمة الغلام ان اعتقه سيده لأن الواو في قوله وعلي قيمته للحال اذ لا وجه للعطف ها هنا لأن الجملة الأولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فمعنى قولك اعتق فلانا وعلي قيمته اعتقه حال كوني ضامنا لقيمته والله اعلم .

ذكـــر الفــاء

الفاء حقيقة للتعقيب وهو عبارة عن كون وجود معطوفها بعد وجود ما عطفت عليه بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف او لربط جملة الجواب بالشرط وتكون تلك البعدية في كل شيء بحسبة فيقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة طويلة ويقال دخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين ثم العاطفة ان عطفت مفردا على مفرد تفيد ان ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه حاصلة له بعد ملابسة المعطوف عليه بلا مهلة فمعنى قولك قام زيد فعمرو حصل قيام عمرو عقيب قيام زيد بلا فصل وان دخل على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس في ملابستها لمدلول عاملها كما كان في نحو قولك قام زيد فعمرو وانما هو في مصادر تلك الصفات وذلك نحو قولك جاءني زيد الأكل فالشارب فالنائم اي الذي يأكل فيشرب فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد وذلك نحو قولهم في صلوة الجماعة يقدم الاقراء فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن .

قال نور الدين رحمه الله فاذا عرفت ان الفاء للتعقيب وظهر لك معنى التعقيب ما هو فاعلم انه لا حنث على من حلف على زوجته مثلا فقال لها ان كلمت زيدا فعمرا فانت طالق مثلا اذا كلمت زيدا ثم فصلت بزمان طويل ثم كلمت بعد ذلك عمرا فانها لا تطلق عليه بذلك لعدم التعقيب في فعلها وهو انما حلف على التعقيب وكذلك ان كلمت عمرا قبل زيد او كلمتهما معا بكلام واحد في حال واحد وكلمت واحدا منهما وقد تكون الفاء للتعليل فتدخل تارة في حكم العلة نحو دخل الشتاء فتأهب وتخص فيه باسم السببية فيقال لها فاء السببية وتدخل تارة على نفس العلة اذا دامت تلك العلة كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق وهو علة للابشار وتسمى في هذا الموضع فاء التعليل وهي في الحالين غير خارجة عن حكم التعقيب خلافا لمن زعم ان فاء السببية لا تستلزم التعقيب .

قال نور الدين رحمه الله وقد فرعت الحنفية على كل واحد من فاء السببية وفاء التعليل فروعا فمن تفريعهم على فاء السببية قول القائل فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قالوا هو قبول البيع واعتاق للعبد لأنه ذكر الحرية بحرف الفاء عقب الايجاب للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا قال هو حر بلا فاء او وهو حر بالواو ومن تفريعهم على فاء التعليل ما قالوه فمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق حالا وتقديره عندهم اد الي الفا لأنك حر ومن ذلك ايضا فيمن قال لحربي انزل فانت آمن انه آمن نزل او لم ينزل وتقديره عندهم لأنك آمن قال وهي تفريعات مطابقة للحق وقواعد الاصحاب شاهدة لها بذلك وقد تخرج الفاء عن حقيقتها التي هي التعقيب فتستعمل مجازا بمعنى الواو في نحو جاء زيد فعمرو وقبله اي وجاء عمرو قبله وبمعين في قوله تعالى ﴿**ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما**﴾ لأن بين خلق هذه الاشياء مدة من الزمان ومن التفريع عليها وهي بمعنى الواو قول القائل لفلان علي درهم فدرهم قال بعض الحنفية يلزمه درهمان لأن الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فتجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف .

وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لأن الحقيقة قد تعذرت لا محالة فيحمل على جملة مبتدأه كأنه قال فهو درهم .

قال نور الدين والقول الأول اصح لأنه مجاز وفي قول الشافعي اضمار والمجاز اولى من الاضمار والله اعلم . (ذكر ثم وبل ولكن) اعلم ان ثم حقيقة في المهلة والترتيب المعبر عنهما بالتراخي فلا حنث على من خلف لا يأكل خبزا ثم تمرا فاكلهما متعاقبين بلا مهلة بينهما وكذلك ان اكل التمر قبل الخبز لعدم الترتيب هنالك وكذلك ان اكلهما معا في حال واحد وانما يحنث بما اذا فعلهما على التراخي مقدما الأول ثم الثاني على الترتيب فقول القائل اوقفت هذه الضيعة على اولادي ثم على اولاد اولادي بطنا بعد بطن انما يكون الايقاف على الترتيب فيكون اولا لأولاده فاذا انقرضوا يكون لأولاد اولاده وهكذا وتستعمل ثم مجازا بمعنى الفاء كما في قول الشاعر :

كهز الرديني تحت العجاج جرى في الأنابيب ثم اضطرب

اذا المعنى فاضطرب اذ ليس بين الجري في الأنابيب وبين اضطراب الرمح مهلة وتستعمل ايضا بمعنى الواو مجازا كما في قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها فالجعل قبل خلقنا ولفظ بل موضوع الاعراض عن المعطوف عليه مع تدارك الحكم وثبوته للمعطوف سواء كان في حيز الاثبات كقام زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا او في حيز النفي كما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا فالمعطوف عليه في هذه الامثلة ونحوها انما هو في حكم المسكوت عنه بمعنى انه لم يتعرض له باثبات ولا بنفي وهذا معنى الاضراب واذا وقع قبل بل لا كان نصا في نفي الأول كجاء زيد لا بل عمرو ثم ان هذا الاضراب انما يكون فيما يحتمل الرجوع عنه كالاخبار وبعض الانشاءات اللغوية ولا يكون في الانشاءات الشرعية لأنه لا يصح الرجوع عنها بعد ثبوتها فقول القائل لزوجته انت طالق واحدة بل اثنتين يثبت به ثلاث تطليقات لأن قوله انت طالق واحدة انشاء شرعي لا يمكن الرجوع عنه فهي تطليقة واحدة وقوله بل اثنتين تطليقتان اخريان فيصير الجميع ثلاثا فان قال انت طالق غدا لا بل اليوم فهي تطليقتان بخلاف ما اذا قال علي لفلان درهم بل درهمان

فانه انما يجب عليه درهمان فقط لأن المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني ومثاله قولهم سنى ستون بل سبعون فان الستين داخلة في عدد السبعين وهو اخبار يحتمل الرجوع عنه ولكن لفظ موضوع للاستدراك اي التدارك وهو دفع التوهم الناشيء من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيئي عمرو ايضا لمخالطة وملازمة بينهما فتفيد اثبات ما بعدها فان وقع بعدها مفرد وجب ان يكون ما قبلها منفيا يحصل منه توهم نفي المستدرك كما في المثال السابق وتقع بين الجملتين فيجب مغايرة ما بعدها لما قبلها اما لفظا نحو جاء زيد لكن عمرو لم يجيء او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر ليحصل معنى الاستدراك ثم ان الاستدارك انما يستفاد منه لكن بشرط انتظام الكلام بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بأمرين الأول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما اما اذا فات احد الامرين فانها تحمل هنالك على الاستئناف وذلك كما في قول السيد لأمة تزوجت بغير اذنه لا اجيز هذا النكاح لكن اجيزه بألف درهم لأنه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بالف او بالفين وانما يكون منتظما لو قال لا اجيزه بالف لكن اجيزه بالفين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح والله اعلم .

ذكـــر أو

اعلم ان لفظ او موضوع لأحد الشيئين فصاعدا بمعنى انه ان وقع بين شيئين أو اشياء فهو دال بوضعه على ثبوت الحكم لأحد ذينك الشيئين او تلك الاشياء فقول القائل اعتق هذه الأمة او هاتين الأمتين انما يكون ايقاع العتق لأحد هذين الشيئين اما الأمة المشار اليها اولا او الامتان المشار اليهما ثانيا فان اوقع المأمور العتق على الامة فليس له ان يوقعه على الامتين الأخريين وكذا العكس .

قال نور الدين رحمه الله فاذا عرفت هذا فاعلم انه ان وقعت او في الانشاء يستفاد منها اما التخيير واما الاباحة فمثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة لطلب

احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك وثبوت الاباحة والتخيير بحسب القرائن فمن دلائل الاباحة ان يكون الكلام بعد سبق الحظر نحو لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا او ان تعرف الصيغة المرغوبة في كل واحد منهما نحو جالس الفقهاء او المحدثين او يكون مقصوده اظهار السماحة نحو خذ من مالي هذا او هذا .

قال الازميري ومن هنا قالوا فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك لا اقربكن الا فلانة وفلانة فليس بمول من المستثنيتين وانما يكون موليا عن عداهما ولو قال قد برء فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لأن هذه مواضع اباحة والاباحة من دلائل العموم .

قال نور الدين وهذه التفريعات كلها صحيحة وقد توجب او المساواة في الحكم كما في قول القائل انت طالق غدا او بعد غد فانهم قالوا فيه انها تطلق في الأقرب من ذلك لأن معنى قوله انت طالق غدا او بعد غدا انت طالق في غد او في ما بعدها على سواء وليس من التخيير او التي في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وانما هي في الاية بمعنى بل كذا قيل فهي عند هذا القائل كالتي في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة فيكون المعنى بل يصلبوا اذا وقعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق وقال مالك ان التغيير ثابت في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ﴿**ان يقتلوا**﴾ الى آخر الآية وان وقعت او في الخبر فانها توجب الشك غالبا كجاء زيد او عمرو والتشكيك والابهام .

قال نور الدين والفرق بين الثلاثة ان الشك هو اخبار المتكلم بانه شاك في اسناد الحكم الى احد الشيئين فصاعدا والتشكيك هو ان يقصد المتكلم حصول الشك في ذهن السامع في اسناد الحكم لأحد الشيئين فصاعدا والمتكلم يعلم ذلك او

لا يعلمه والابهام هو ان يقصد المتكلم خفاء من اسند اليه الحكم على السامع لنكتة كاظهار النصفة في قوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وتفيد او العموم اذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لفظا او معنى فالأول نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك والثاني هو ان تقطع في اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما .

قال نور الدين والسر في افادتها العموم ها هنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وقد تخرج او عن كونها عاطفة فتستعمل بين الفعلين مجازا استعاريا بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان للمناسبة بين او وبين هذه الحروف والمانع من كونها للعطف اما لفظي او معنوي فاللفظي نحو قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز واما المانع المعنوي فنحو قولك لغريمك لا لزمنك او تعطيني حقي فان المقصود وهو كون اللزوم لأجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء والله اعلم .

باب حروف الجر

ذكر الباء من حروف الجر الباء وهي موضوعة للالصاق الذي هو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه وهو على نوعين حقيقي ان كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت بزيد اذا قبضت على شيء من جسمه أو ثوبه الذي على بدنه ومجازى ان افضى الى ما يقرب من المجرور كمررت بزيد .

قال نور الدين رحمه الله فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الباء قد تدخل على الالة نحو مسحت الحائط بيدي فتكون لاستيعاب المحل لا الآلة وقد تدخل على المحل كما

في قولك مسحت يدي بالحائط فتكون لاستيعاب الآلة لا المحل ومنه قوله تعالى فأمسحوا برؤ سكم فلا يجب استيعاب الرأس بالمسح في الوضوء عند جمهورنا وعند الحنفية لهذه الآية وذهب الشافعي الى ان المفروض فيه اقل ما يطلق عليه المسح ولو شعرة لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤ سكم والمطلق يسقط بادنى ما يصدق عليه اسمه .

قال نور الدين ورد بانه لو كان كذلك لفعله عليه الصلوة والسلام ولو مرة في العمر لاسقاط الواجب لكنه لم يمسح ما دون الناصية قطعا وليس في الشرع واجب أو جائز لم يبينه الشارع بفعل او بتعليم وذهب مالك الى ان المفروض في مسح الرأس الاستيعاب مستدلا بان الاية مجملة بينها حديث عبدالله بن زيد انه عليه الصلوة والسلام توضأ ومسح رأسه واستوعب والقياس على اية التيمم وهي قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم .

قال نور الدين ورد بان الحديث محمول على الاستحباب جمعا بين الدليلين والقياس ليس بشيء اذ لا قياس بين الاصل والبدل وتكون الباء للاستعانة ايضا وهي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم .

قال نور الدين رحمه الله وقيل انها راجعة الى الالصاق لأن الالصاق معنى لا يفارق الباء فالاستعانة على هذا القول انما هي مستفادة من القرائن قال وهو الصحيح عندي دفعا للاشتراك ولظهور معنى الالصاق في جميع مدخولات الباء ما لم تستعمل في غير ما وضعت له مجازا وتفيد معنى الاستعانة فيها اذا دخلت على الوسائل والالات اذ بها يستعان على المقاصد ومن الوسائل الاثمان كما في اشتريت هذا العبد بالف فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك في الشيء المبيع والثمن وسيلة اليه (ذكر على) لفظ على موضوع حقيقة للاستعلاء صورة كركبت على الفرس ونحو وعليها وعلى الفلك تحملون وهو الغالب او معنى نحو تأمر عليهم ونحو ولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض والاول استعلاء حقيقية والثاني مجازى ثم وضعت على بالوضع الشرعي او العرف العام لشيئين احدهما الوجوب نحو له على دين وعلى

قضاء الصلوة وعليه القصاص فعلى في هذه الامثلة كلها بمعنى الوجوب عرفا لغويا ووضعا شرعيا وهي في اصل وضعها للاستعلاء فهي في هذه المعانى مجاز لغوي لحصول معنى التشبيه فيها بالاستعلاء فقول القائل على دين بمنزلة قولهم ركبة دين فمن اقر بان لفلان عليه الفا يحكم عليه بانه دين في ذمته الا اذا وصله بقوله وديعة فيحمل على ان معه وديعة لما في حفظ الوديعة من الوجوب ايضا تصحيحا لكلام العاقل فانه لو حمل على الدين لزم الغاء لفظ الوديعة وثانيهما الشرط نحو قول الرجل لأمرأته انت طالق على تسليم الف درهم فان طلاقها مشروط بحصول الالف فكأنه قال أنت طالق ان سلمت لي الف درهم وكونها للشرط حقيقة عرفية وشرعية ومجاز لغوي لأن في الشرط معنى اللزوم وتستعمل على مجازا بمعنى الباء فتكون للعوض كما في المعوضات المحضنة التي لا تحتمل معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فقول القائل بعتك هذا العبد على كذا بمعنى بعتكم بكذا فيلزم العوض المذكور وكذا ما بعده فان قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة وقع الطلاق رجعيا ولا شيء له عليها من الألف لأن علي في هذه الصورة محتملة للشرط وللمعاوضة فحملها على الشرط لكونها حقيقة عرفية وشرعية اولى من حملها على المجاز الذي هو المعاوضة والله اعلم .

(ذكر من) لفظ من موضوع لغة لابتداء الغاية مكانا كانت او زمانا كخرجت من البصرة وصمت من اول الشهر وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون والفرق بين من الابتدائية والتبعيضية ان من الابتدائية تعرف بان يحسن في مقابلتها الى او ما يفيد فائدتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لأن معنى اعوذ به التجيء اليه فالباء ها هنا افادت معنى الانتهاء والتبعيضية تعرف بان يكون هناك شيء ظاهر هو بعض المجرور بمن نحو خذ من اموالهم صدقة او مقدار نحو اخذت من الدراهم اي شيء وتستعمل من لبيان الجنس نحو علي لفلان عشرة من فضة وتستعمل زائدة وتكون في زيادتها على وجهين احدهما زيادة يختل المعنى باسقاطها نحو ما جاءني من رجل فان المعنى ما جاءني احد من هذا الجنس فان زيادتها في هذا الكلام افادت التنصيص في نفي العموم فلو سقطت منه لم يفد التنصيص المذكور وثانيهما زيادة لا يختل المعنى

باسقاطها معه وهي الزائدة في نحو ما جاءني من احد فان زيادتها هنا ليست الا لمحض التأكيد وتستعمل بمعنى الباء كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله والله اعلم .

(ذكر الى وحتى) من حروف الجر

الى وحتى وهما موضوعان للدلالة على انتهاء الغاية مكانية كانت او زمانية فاما الى فاذا دخلت في الازمنة فقد تكون للتوقيت وقد تكون للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما ورائها كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر فان ذلك الشهر يكون لتوقيت اليمين ولولاه لكانت مؤيدة ونحو آجرت هذه الدار الى شهر ونحوهما وشرطه ان يكون صدر الكلام قابلا للتوقيت كما في المثال المذكور فان كلا من عدم التكلم والايجار قابل للتوقيت فعلى هذا تكون الى في نحو بعت الى شهر لتوقيت التأجيل والمقدر في الكلام لا لتأخير البيع المذكور والا لفسد الكلام لعدم قابلية المذكور للتوقيت واما حتى فهي على ثلاثة اوجه احدها ان تكون جارة وهي على نوعين احدهما ان تكون بمعنى الى لانتهاء الغاية وهذا الوجه هو الاصل في موضوعها وثانيهما ان تكون بمعنى كي كقولك للكافر اسلم حتى تدخل الجنة ولا تجر في هذا الا الاسم المؤول المسبوك من ان المضمرة والفعل المنصوب بخلافها على المعنى الأول فانها تجر الصريح كما في حتى مطلع الفجر والمؤول نحو اسير حتى ادخل البصرة اي الى ان ادخلها الوجه الثاني ان تكون عاطفة وهي كالجارة في افادة معنى الغاية والفرق بين الجارة والعاطفة ان الجارة قد تكون بمعنى كي كما مر والعاطفة لا تكون كذلك وان العاطفة يجب ان يكون ما بعدها جزؤا لما قبلها وداخلا في حكمه نحو ضربت القوم حتى زيدا او كجزئه بسبب الاختلاط نحو ضربت السادة حتى عبيدهم واما الجارة فالاكثرون على تجويزكون ما بعدها متصلا باخر اجزاء ما قبلها نحو نمت البارحة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جزؤا منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجر وانما وجب ان يكون ما بعد العاطفة جزؤا لما قبلها او كالجزؤ منه من حيث افادتها الغاية لا من حيث العطف لاقتضاء العطف التغاير فما بعد حتى العاطفة غاية لما قبلها في العلو

كمات الناس حتى الانبياء او في الدنو كجاء الناس حتى الحجامون اما حتى الجارة فلا يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لعدم وجوب ان يكون ما بعدها جزؤ ا لما قبلها لكن يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها تارة وهو الغالب من استعمالها ولا يدخل اخرى وذلك بحسب القرائن ومثل حتى الجارة في هذا الحكم الى فتدخل تارة معها الغاية في حكم المغيا كما في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فالمرافق داخلة في حكم الغسل ومرة لا تدخل نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فالليل غاية للصيام وهو غير داخل في حكمه وان تجردت العاطفة من معنى الغاية حملت على معنى الفاء مجازا استعاريا نحو ان لم آتك حتى اتغد عندك أي فاتغد عندك فيجري فيها حكم الغاء العاطفة كما تقدم الوجه الثالث ان تكون حرف ابتداء يستأنف معه الكلام وهي الداخلة على الجمل الاستئنافية اسمية او فعلية فمثاله في الأسمية قول الشاعر :

ومازالت القتلى تمج دمائها   بدجلة حتى ماء دجلة اشكل

ومثال دخولها على الجملة الفعلية حتى يقول الرسول في قراءة الرفع وهي قراءة نافع ولا بد في الابتدائية ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها لأن الاتصال اللفظي لمازال بسبب استئناف الكلام شرط فيها السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي فان السبب متصل بالمسبب مثنى حتى يكون جبرا لما فات من الاتصال اللفظي .

قال نور الدين رحمه الله فحاصل معاني حتى انها تكون للغاية وهي الاصل فيها فان جرت الأسم الصريح او المؤ ول كانت جارة والا فهي العاطفة فان خلت الجارة عن معنى الغاية فهي بمعنى كي وان خلت العاطفة عن معنى الغاية فهي بمعنى الفاء مجازا استعاريا وان استؤنف الكلام بعدها فهي الابتدائية وتحمل على الغاية فيما اذا احتمل صدر الكلام الامتداد وعجزه الانتهاء اليه نحو حتى يعطوا الجزية وتحمل على معنى كي ان صلح صدر الكلام ان يكون سببا لما بعد حتى وكونها بمعنى كي مجاز استعاري وتحمل على العطف المحض فيما اذا لم يحتمل ما قبلها الامتداد والسببية والله اعلم .

ذكر في الظرفية

وضعت لفظة في للظرفية الزمانية والمكانية كانت الظرفية حقيقية كالماء في الكوز او مجازية كزيد في البلد وحكمها اذا حذفت مع ظرف الزمان كحكمها اذا اظهرت معه فانهم سووا بين قول القائل انت طالق في رمضان وبين قوله انت طالق غدا ولا نية له في الصورتين فقالوا في الصورة الأولى هي طالق من اول يوم منه عند طلوع الفجر وقالوا في الصورة الثانية هي طالق حين طلع الفجر من الغد وكذا قالوا فيمن قال هي طالق في الليل انها تطلق اذا جاء الليل .

قال نور الدين لكن في بعض المواضع من الاثر ما نصه واذا قال لزوجته ان بت هذه الليلة في هذا البيت فانت طالق فباتت حتى كانت في بعض الليل وخرجت فلا طلاق الا ان تبيت الليلة كلها في البيت فان قال ان نمت في هذه الليلة فان نامت بعض الليل فانا نخاف ان يقع الطلاق قال ففي هذا الاثر اشارة الى الفرق بين ما اذا ذكرت مع الزمان وبينها اذا حذفت ثم ان في نفيه تقييد الحكم بما دخلت عليه مطلقا في ظرف الزمان كطالق يوم يقدم فلان او في يوم يقدم فلان فان ذلك اليوم المذكور قيد لا يقع الطلاق فيه وكذا ايضا تفيد التقييد مع المكان اذا صلحت مع ما بعدها ان تكون قيدا لذلك الحكم ككل هذا الشيء في البيت فان البيت قيد لحكم الأمر .

قال نور الدين رحمه الله وعليه مسئلة الضياء ونصها ان قال ان بت في هذا المنزل فانت طالق فباتت الى نصف الليل اقل او اكثر ثم خرجت او دخلت المنزل بعد النصف اقل او اكثر حتى اصبحت طلقت فان قال ان بت في هذا المنزل الليلة فحتى تكون في المنزل مذ تغرب الشمي حتى يطلع الفجر ثم يحنث قال فقد اعتبر في الصورتين التقييد بالمكان المجرور بفي والزمان المتضمن معنى في ويلغى ما لا يصلح ان يكون قيدا والله اعلم .

ذكر اسماء الظروف

من اسماء الظروف مع وهي لفظ موضوع للمقارنة سواء وصف به ما قبله او ما بعده ويستعمل مجازا بمعنى بعد كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ومنها قبل وهي للتقدم فتدل بوضعها على سبق ما وصف بها في المعنى وبعد بعكس قبل فهي موضوعة للتأخر فتدخل بوضعها على تأخر ما هي له وصف في المعنى فقول القائل انت طالق واحدة مع اثنتين او قبلها اثنتان يوجب الثلاث التطليقات سواء كانت مدخولا بها او غير مدخول بها لأن قوله انت طالق واحدة قبل واحدة او قبل اثنتين فانها لا تطلق الا واحدة اذا كانت غير مدخول بها لأن القبلية قائمة بالواحدة السابقة لأن فاعل الضمير عائد؛ اليها فلم يبق محل للأخر ولو قال لها انت طالق واحدة بعد اثنتين طلقت ثلاثا مطلقا كانت مدخولا بها او غير مدخول بها فالحكم في بعد على عكس الحكم في قبل ومن اسماء الظرف عند وهي لفظ موضوع للحضور حقيقة نحو عندي دراهم او حكما نحو ان الدين عند الله الاسلام لأن المعنى ان الدين في حكم الله الاسلام فقول المقر عندي الف درهم لهذا الرجل انما يدل على نفس حضورها معه فيحمل الاقرار على الوديعة دون الدين اما اذا قال عندي له الف درهم دينا فانه يحمل على الدين لأنه يحتمله في الجملة والله اعلم .

كلمات الشـــرط

من كلمات الشرط ان وهي حرف موضوع لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى في المستقبل كان دخلت الدار فانت حر فالحرية له حاصلة بدخوله الدار وتدخل ان هذه الامر المعدوم المشكوك في وجوده وعدمه ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة مثال استعمالها فيما هو قطعي الوجود قولك لمن عق اباه ان كان هذا اباك فاحسن اليه والنكتة فيه تنزيل المخاطب منزلة جاهل الابوة حيث لم يراع حقها ومثال دخولها على ما هو قطعي الامتناع فان استقر مكانه فسوف تراني فان استقرار الجبل مع تجلي تلك الآية قطعي الامتناع والنكتة فيه اظهار امتناع الرؤ ية ومن كلمات الشرط لو وهي

حرف موضوع لامتناع الشرط واستلزامه لامتناع جزاءه نحو ولو شئنا لرفعناه بها فمشيئةالرفع له ممتنعه واستلزمت امتناع الرفع بالآيات وذلك فيما اذا كان الشرط سببا مساويا للجزاء او اعم منه اما اذا كان الجزاء اعم من الشرط كما في لو طلعت الشمس لكان الضياء موجودا فلا يستلزم امتناع الشرط امتناع الجزء لأن الضياء قد يوجد بغير طلوع الشمس .

قال نور الدين رحمه الله فاذا عرفت هذا فاعلم ان قول القائل لعبده لو دخلت الدار لعتقت لا يقع به عتق قال . . قال صاحب المراة لكن الفقهاء استعاروه لأن كما في قوله تعالى ولو اعجبكم ولو كره الكافرون الى ان قال فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع طلاق حتى تدخل .

قال نور الدين والذي تقتضيه القواعد العربية والاصولية انه لا طلاق بهذا أصلا إلا ان نوى الطلاق بذلك لأن جعل لو بمعنى ان انما هو مجاز استعاري وقد تقرر ان المجاز لا يصار اليه الا مع قرينة تمنع من إرادة الحقيقة اما اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق فالفاء قرينة لاستعمال لو بمعنى ان لأن اللام هي التي تدخل جواب لو والفاء تدخل في جواب ان فيقع الطلاق بالدخول في مثل هذا اللفظ كما لو قال ان دخلت الدار ومن كلمات الشرط لولا وهي حرف موضوع لامتناع الشيء لوجود غيره نحو لولا زيد لجئتكم فامتناع مجيئك اليه انما هو بوجود زيد وحكمها في المنع حكم الاستثناء فلا تطلق المرأة بقول الزوج لها انت طالق لولا دخولك الدار لأن معناه عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار فهو بمنزلة قوله انت طالق الا ان دخلت الدار ومنها متى وهي للوقت اللازم المبهم فقول الرجل لزوجته انت طالق متى لم اطلقك تطلق بما اذا سكت عن طلاقها في وقت يمكن تطليقها وان قل ذلك الوقت وقوله لها انت طالق مني شئت تطلق متى شاءت الطلاق في المجلس او بعد المجلس لأن متى للوقت المبهم وهو يتناول الزمان كله كما ان اين تتناول المكان كله فقوله انت طالق اين شئت لا يقصر على المجلس بل تطلق في اي مكان شاءتالطلاق ومنها اذا وهي موضوعة للظرف عند البصريين وتضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال وقد

تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل وتستعمل ايضا للشرط بلا سقوط معنى الظرف نحو إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط والله اعلم .

ذكر كيف وغير

اعلم ان كيف موضوعة في الأصل للسؤ ال عن الحال يقال كيف زيد اذا اريد البحث عن حاله اي اصحيح ام مريض الى غير ذلك واستعملت في معنى الشرط مع ملاحظة الحال نحو كيف تجلس اجلس واستعملت ايضا لمجرد الحال مع خلوها عن السؤ ال والشرط كاضرب زيدا كيف وجدته فان امكن مراعاة الحال فيها مع السؤ ال او مع الشرط او مجردا منهما حمل على ذلك والا الغى فمثال ما يمكن الحمل فيه على الشرط مع مراعاة الحال قول الرجل لامرأته كيف تجلسين تطلقين فانها تطلق بنفس الجلوس على اي حالة كان واشترط بعضهم في كونها للشرط ان يكون فعل الشرط وفعل الجزاء من جنس واحد نحو كيف تجلس اجلس وعلى هذا المذهب فلا يستقيم كلام الزوج بل يجب الغاء كيف ويقال في جوابه انه ان كان نوى الطلاق فيقع بغير تعليق ومثال ما يمكن فيه الحمل على مجرد الحال قول الرجل لأمرأته انت طالق كيف شئت فانها تطلق كيف شاءت واحدة او اثنتين او ثلاثا اذا شاءت ذلك في المجلس ومثال ما يتعين الغاؤ ه ولا يمكن اعتبار الحالية فيه قول السيد لعبده انت حر كيف شئت فانه يعتق من حينه ذلك لأن العتق لا كيفية له اما غير فلها استعمالان احدهما ان تستعمل صفة لنكرة كجاء رجل غير زيد ولا تتعرف بالاضافة لشدة ابهامها وثانيهما ان تستعمل استثناء لمشابهة بينها وبين الا لأن ما بعد كل واحد منهما مغايرا لحكم ما قبله نحو جاء القوم غير زيد والفرق بين الاستعمالين بوجهين الأول ان استعمالها صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن في ان زيدا جاء او لم يجيء بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب فانه يفهم ان زيدا لم يجيء لغة وعرفا فباختلاف الاستعمالين اختلف

الحكم فقول المقر على درهم غير ربع بنصب غير يوجب عليه ثلاثة ارباع الدرهم لأنه بمنزلة ان لو قال علي درهم الا ربعا ويجب عليه درهم تام فيها اذا رفع غير او جرها اما الرفع فلانها تكون صفة للدرهم فهو بمنزلة قوله على درهم مغاير للربع واما الجر فلانها تكون حينئذا لغوا لا معنى لها فيثبت الاقرار بالدرهم كاملا والله اعلم .

مبحث الصريح والكناية

الصريح والكناية قسمان للحقيقة والمجاز من حيث استعمال اللفظ في معناه وبينها وبين الحقيقة والمجاز عموم وخصوص وجهي لأن بعض الحقيقة صريح وبعضها كناية وبعض الصريح حقيقة وبعضه مجاز وبعض المجاز صريح وبعضه كناية وبعض الكناية مجاز وبعضها حقيقة اما الصريح فهو ما ظهر المراد منه ظهورا بينا من حيث كثرة الاستعمال له كان ذلك اللفظ المستعمل حقيقة أو مجازاوحكمه ثبوت ما وجب به بلا توقف على نية لأنه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها فيقضي بموجب العبارة في الحكم الظاهر وان لم ينوه اما في الديانة فانه يصدق في دينه اذا قال نويت غير موجب هذا اللفظ اذا كان لكلامه محتمل وذلك كما اذا نوى بقوله انت طالق رفع القيد الحسي عنها لا طلاقها منه فانه يصدق ديانة لا قضاء اما الكناية فهي لفظ مستتر المراد منه كان حقيقة او مجازا وهي في اللغة ان يتكلم بشيء يستدل به على المكنى عنه كالرفث والغائط.وهي في عرف الاصوليين ما استتر المراد به في نفسه حقيقة او مجازا فالحقيقة التي لم تهجر والتي هجرت وغلب معناها المجازي في الاستعمال كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد اشتهر بينهم اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق وهي على ثلاثة اقسام منها ما يصلح جوابا وردا لا سبا وشتما نحو اخرجي اذهبي اغربي قومي تقنعي استتري تخمري ومنها ما يصلح جوابا وشتما لا ردا نحو خلية برية بائن بتة حرام ومنها ما يصلح جوابا لا ردا ولا شتما نحو اعتدي واستبرىء رحمك وللكناية حكمان احدهما ثبوت ما يراد بها مع النية والقصد لذلك فاذا لم ينو شيئا لم يقض بثبوت موجبها وثانيهما عدم اثباتها ما يندد بالشبهة فيجب دفع موجبها

اذا كان مما يدفع بالشبهات كالحدود فلا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية كما اذا قال جامعتها او واقعتها او نحو ذلك وكذلك ايضا لا يحد بالتعريض كما اذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان فانه كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح اجيب بان كاف التشبيه تفيد العموم عندهم في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته له الى الز ني بلا احتمال والله اعلم .

مبحث دلالة اللفظ على الحكم

اعلم ان معنى الدلالة عند علماء الأصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع فاللفظ هو الدليل والمعنى هو المدلول عليه والعالم بالوضع الآخذ بالدليل هو المستدل وفهم المعنى من اللفظ هي الدلالة الوضعية اللفظية وتنقسم الى ثلاثة اقسام الى مطابقة كدلالة زيد على الشخص المسمى بذلك وكدلالة الاسد على الحيوان المفترس المخصوص والى تضمن كدلالة الحيوان على بعض انواعه دون بعض وذلك كما اذا قلت رأيت حيوانا راكبا على فرس فان لفظ حيوان ها هنا دال على الانسان من بين سائر انواعه بقرينة الركوب على الفرس والى التزام كدلالة اللفظ على لازم معناه نحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه دال على التفرقة بين البيع والربا وهي لازم المعنى والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ثم ان اللفظ الدال على المعنى اما ان يدل عليه بعبارته او باشارته او باقتضاءه او بدلالته فاما الدال عليه بعبارته فهو ما دل على ما سبق له باحدى الدلالات الثلاث التي هي المطابقة والتضمن والالتزام ومعنى ما سبق له هو ان يكون المعنى مقصودا اصليا فمثال ما دل على المعنى بعبارته دلالة مطابقة ذكر العدد في اية النكاح وهي قوله تعالى فانكحوا ما طالب لكم من النساب مثنى وثلاث ورباع فانها مسوقة لبيان القدر الذي اتيح لنا من جمع النساء وهي دالة على ذلك بطريق مطابقة اللفظ لمعناه ومثال ما دل بالتضمن قولالرجل لزوجته وقدعاتبته على تزويجه عليهابأخرى كل امرأة له فهى طالق يريدبها المرأةالجديدةفان مقام العتاب قصرهذااللفظ عن معناه العام الى بعض ما

يتضمنه فيدل على طلاق الجديدة بطريق التضمين وهو مصدق في ذلك ان قال نويت طلاق واحدة بعينها ويحكم عليه بطلاق الكل عند القضاء ومثال ما دل بالالتزام قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابق لأنه انما سيق ردا على زعم الكفار ان البيع مثل الربا واما الدال باشارته فهو ما دل على ما ليس له السياق بدلالة المطابقة او التضمن او الالتزام مثال الدال بالمطابقة قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه اشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابق لها ومثال الدال بالتضمن قول الرجل لأمرأته كل امرأة له طالق اذا كان انما ساق هذا الكلام لطلاق غير المخاطبة فانه يحكم عليه بطلاق المخاطبة ايضا لأن كلامه يتضمن طلاقها ايضا وان كان عبارة في طلاق غيرها كما مر ومثال الدال بالالتزام نحو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فانها اشارة في ان النسب الى الاباء وهو لازم للولادة لاجل الاب واما الدال باقتضاءه فهو مضمر مقصود يتوقف عليه صدق الكلام او صحته الفعلية او الشرعية ولا يكون الا بطريق الاستلزام فمثال ما توقف عليه صدق الكلام لغة قوله ﷺ رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان صدق هذا الكلام متوقف على مضمر محذوف تقديره رفع عن أمتي اثم الخطاء والنسيان فلفظ الاثم هو المضمر المحذوف الذي احتاج إليه الكلام واقتضاه لأن الخطاء والنسيان موجودان في الأمة ومثال ما توقف عليه صحة الكلام عقلا قوله تعالى واساءل القرية التي كنا فيها فان العقل لا يجوز سؤال القرية نفسها فتوقفت صحة هذا الكلام عقلا على اضمار لفظ الأهل ومثال ما توقفت عليه صحة الكلام شرعا قوله ﷺ لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولولا تقدير الصحة في الحديث الثاني والكمال في الحديث الأول ما صح هذا الكلام شرعا واما الدال بدلالته فهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله .

قال نور الدين رحمه الله اعلم ان طائفة من الاصوليين قسموا باب دلالة اللفظ على معناه الى قسمين منطوق ومفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق ان يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء نطق به او لا وهو بهذا المعنى متناول للدال بعبارته والدال باشارته والدال باقتضائه وفسروا المفهوم بما تقدم في تفسيرنا للدال بدلالته قال وهي طريقة الاصوليين من اصحابنا والشافعية فينقسم

الدال بدلالته المعبر عنه بمفهوم الخطاب الى قسمين مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فاما مفهوم المخالفة فسيأتي بيانه واما مفهوم الموافقة فهو ما وافق منه المسكوت عنه حكم المنطوق به وهو نوعان لانه أما ان يكون المسكوت عنه اولى بذلك الحكم من المنطوق به لأشديته في المناسبة بذلك وذلك كتحريم ضرب الوالدين وشتمهما المفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف الآية فان المقصود منها تحريم ايذاء الوالدين والضرب والشتم اشد ايذاء من التأفيف ويسمى هذا النوع فحوى الخطاب واما ان يكون مساويا له وذلك كتحريم حرق مال اليتيم المفهوم من قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامي ظلما الآية فانها صريح في تحريم اكل اموال اليتامى وهي دالة بمفهومها على تحريم حرق اموالهم واتلافها بغير الأكل والحكم في جميع ذلك سواء ويسمى هذا النوع لحن الخطاب ولحن الخطاب معناه وحكم مفهوم الموافقة من حيث هو هو انه يفيد القطع في مدلوله اي اذا سمعنا من الشارع نحو قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الآية قطعنا بان ما عدا الأكل من انواع الاتلافات داخل تحت هذا الحكم الا لعارض يقتضي عدم القطع به وذلك نحو اذا كان القتل الخطاء واليمين الغير الغموس يوجبان الكفارة فالعمد والغموس اولى والمعنى المقصود من ذلك الزجر عن ارتكاب ما نهينا عنه من القتل وانتهاك حرمة اليمين وهذا المعنى في قتل العمد وفي اليمين الغموس اشد منه في الخطأ وفي غير الغموس والعارض ها هنا هو امكان ان يكون المعنى الذي قصد من الكفارة في قتل الخطاء واليمين الغير الغموس هو غير الزجر المذكور اذ يمكن ان يكون المقصود بالكفارة هنالك التدارك والتلافي والعمد والغموس لا يقبلان ذلك لشدتهما اما مفهوم المخالفة وهو ان يخالف المسكوت عنه حكم المنطوق به نحو في الغنم السائمة زكاة مفهومه ان غير السائمة ليس فيها زكاة السائمة منطوق به وغير السائمة مسكوت عنه وحكم المنطوق به هنا ايجاب الزكوة فيه وحكم المسكوت عنه عدم ايجابها فيه ويسمى هذا النوع دليل الخطاب واختلفوا في كونه دليلا وحجة اثبته قوم دليلا لفظيا من حيث اللغة وقوم من حيث الشرع وقالت الشافعية هو حجة لغوية فيما عدا مفهوم اللقب وانكر ابو حنيفة كون مفهوم المخالفة دليلا اصلا واثبت كثيرا من الأحكام الثابتة عند غيره بمفهوم المخالفة وجعل ثبوتها من

باب استصحاب الأصل في الاباحة الأصلية مثال ذلك عدم وجوب الزكوة في الغنم المعلوفة رأسا فان هذا الحكم عنده ثابت بالاباحة الأصلية فان الأصل عدم وجوب الزكاة رأسا وحديث في الغنم السائمة زكاة إنما أوجب الزكاة في الغنم السائمة دون غيرها فبقي ما عدا ذلك على اصله الأول وكذلك عنده فيما عدا هذه الصورة ووافقه على ذلك جماعة من غير اهل مذهبه .

قال نور الدين رحمه الله واختار اصحابنا كون مفهوم المخالفة حجة من حيث اللغة لقول كثير من ائمة اللغة منهم أبو عبيدة وعبيد تلميذه قالا في حديث الصحيحين مطل الغنى ظلم انه يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وهم انما يقولون في مثل ذلك بما يعرفونه من لسان العرب وقد فهم ﷺ من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمها حيث قال خيرني الله وسأزيده على السبعين واستدل المنكرون لحجية مفهوم المخالفة بأمور منها انهم قالوا لو ثبت الأخذ بالمفهوم احتاج في ثبوته الى دليل وهو اما عقلي ولا مجال للعقل في ذلك او نقلي فاما تواتري او احادي والتواتري لم يكن والأحادي لا يؤخذ به في ذلك ورد بان المفهوم امر لغوي يثبت بالأحادي كنقل الأصمعي والخليل وابي عبيد وسيبويه وينقسم مفهوم المخالفة الى سبعة انواع مفهوم الغاية ومفهوم العدد ومفهوم الحصر ومفهوم الشرط ومفهوم اللقب ومفهوم الوصف ومفهوم الاستثناء .

قال نور الدين رحمه الله وزاد بعضهم مفهوم الزمان ومفهوم المكان قال وهما على التحقيق داخلان تحت مفهوم الصفة فاما مفهوم الغاية فهو نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ففهم من الآية الأولى ترك الصيام بالليل ومن الآية الثانية رفع وجوب الانفاق بعد الوضع واما مفهوم العدد فهو نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة يفهم منه ان ما فوق الثمانين محظور وخالف في هذا المفهوم بعض من قال بمفهوم الغاية وابو الحسين .

قال نور الدين والمختار عند اصحابنا والشافعية ثبوته لأن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة وايضا فقد فهمت الأمة من جعل حد القاذف ثمانين حظر ما زاد عليه وأما مفهوم الحصر فيكون تارة بانما كما في قوله تعالى

انما الهكم الله انما الصدقات للفقراء الآية وتارة يكون بغيرها من ادوات الحصر فمن ذلك ما والا نحو ما زيد الا قائم ومن ذلك تقديم ما حقه التأخير نحو العالم زيد اي لا غيره حيث لم يكن عهد ايضا وغير ذلك والحصر بما والا اقوى من الحصر بغيرهما واختلفوا في افادة الحصر من هذه الأدوات ما عداما والا فقال قوم ان الحصر منها مستفاد من منطوقها وقال اخرون لا تفيد الحصر رأسا .

قال نور الدين والمختار ان الجميع يفيد الحصر بمفهومه لا بمنطوقه وأما مفهوم الشرط فهو نحو اكرم زيدا ان دخل الدار مفهومه ترك اكرامه ان لم يدخل الدار وخالف في هذا المفهوم ابو علي وأبو هاشم والقاضي عبدالجبار واحتجوا على ذلك بانه قد يرد لا للتقييد وذلك كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان مفهوم الشرط لا يعمل به هنا بالاجماع ونظائر ذلك كثيرة .

قال نور الدين رحمه الله والجواب عن ذلك ان الآية ونظائرها جارية على مجرى الأغلب المعتاد عند العرب ولم يقصد بها التقييد ونحن نسلم انه لا مفهوم في مثل هذه الصورة وانما المفهوم فيها اذا كملت شروطه واما مفهوم اللقب والمراد به ما عدا المشتق من الأسماء كالعلم واسم الجنس فهو نحو قول القائل اكرم الرجال مفهومه عند من قال به ترك اكرام النساء والقائل بهذا المفهوم الدقاق والصيرفي وبعض اصحابنا ومنعه الجمهور من قومنا احتج القائلون به بان الله تعالى اذا علق الحكم على الاسم الخاص ولم يعلقه على الاسم العام علمنا انه غير متعلق به اذ لو كان متعلقا به لعلقه الله عليه وذلك نحو ان يقول في الغنم زكاة فيعلم انها لو كانت الزكوة تجب في غير الغنم من الحيوان لعلق الزكوة به ايضا .

قال نور الدين واجيب بانه انما علمنا ان لا زكوة في غير الغنم لأنه لم يقم دليل على وجوبها فيه لا لاجل حكمه بوجوبها في الغنم فلم تحصل الدلالة على ذلك بذكرها للغنم بل بفقد الدليل فلا فائدة في ذكر الغنم الا ايجاب الزكوة فيها فقط وايضا لو اخذ بمفهوم اللقب لكان قول القائل محمد رسول الله كفرا لتضمن انكار نبوة الأنبياء وكذلك زيد موجود يكون كفرا لتضمن كون من عداه معدوما واما مفهوم الصفة والمراد بها ما كان صفة في المعنى فنحو اكر م الرجال العلماء مفهومه ترك الاكرام لغير

العلماء وبه قال الشافعي وابن حنبل وغيرهم ومن قال بمفهوم اللقب وانكر الاستدلال به ابن سريج واكثر المعتزلة والحنفية المنكرون لمفهوم اللقب احتج المنكرون للاستدلال به بان المعلوم من اللغة ان تعليق الحكم بالوصف لا يفيد نفيه عما لم ينصف به كتعليقه باللقب اذ علمنا باستقراء اللغة ان وضع الصفة انما كان للتوضيح فاذا قلت جاءنى زيد العالم فانما جئت بالعالم لتوضيح الذي جاءك من الأشخاص المشتركين في التسمية بزيد ولم تقصد بذلك نفى مجيىء من ليس بعالم واجيب بان الصفة كما وردت للتوضيح وردت ايضا للتقييد اتفاقا بل التقييد هو الغالب من احوالها اتفاقا وذلك كما في قوله تعالى قد افلح المؤمنون الآية فان جميع ما فيها من الصفات انما وردت بيانا لتخصيص الفلاح بمن كان من اهل تلك الصفات دون من عداهم واما مفهوم الاستثناء فهو نحو قام القوم الا زيدا مفهومه ان زيدا لم يقم .

قال نور الدين ولا خلاف في هذا المفهوم عند الموافقين وجمهور المخالفين الا ما تقدم ذكره عن الحنفية من قولهم ان الاستثناء من النفى ليس باثبات وكذا العكس وكثير من علماء الادب يجعل مفهوم الاستثناء من باب المنطوق ورد هذا المذهب بانه لم يصرح في لفظة بنفى ولا اثبات والمنطوق ان يقال قام القوم ولم يقم زيد او والا زيدا فلم يقم بخلاف قول القائل قام القوم الا زيدا فانه يفيد نفي قيام زيد بمفهومه لا بمنطوقه واقوى هذه المفاهيم مفهوم الاستثناء والشرط والغاية والحصر حتى ان قوما زعموا انها من المنطوق .

قال نور الدين والصحيح انها مفاهيم قال واضعف هذه المفاهيم كلها مفهوم اللقب ويليه في الضعف مفهوم الصفة ثم مفهوم العدد وقيل ان مفهوم العدد من المنطوق ايضا ثم مفهوم الحصر بغير انما وقيل انه من المنطوق ايضا ثم مفهوم الحصر بانما ثم مفهوم الحصر بما والا ثم مفهوم الشرط ثم مفهوم الغاية ثم مفهوم الاستثناء فهذا ترتيب المفاهيم في القوة والضعف واعلم ان المنكرين لمفهوم المخالفة احتجوا بامور منها ما قدمنا ومنها انهم قالوا لو صح كون الوصف موضوعا ليفيد التقييد لما صح ان يرد لغير التقييد والمعلوم انه قد ورد لغير التقييد .

قال نور الدين ورد بان وروده لغير التقييد لا يمنع من كونه للتقييد بل يحمل على عدم التقييد ان قام الدليل على ذلك وان لم يقم دليل على ذلك حمل على التقييد .

قال نور الدين وشرط وجود هذا النوع أن لا يكون هنالك أمر يقتضي عدم تخصيص الحكم بذلك المذكور أعلم أن المقتضي لعدم تخصيص الحكم بذلك المذكور أشياء منها أن يكون ذلك المذكور جاريا مجرى الأغلب المعتاد فان العرب قد تذكر الشيء ولا تريد به نفس التقييد وإنما تذكره لكونه الأغلب وجودا من سائر الأحوال كما في قوله تعالى ﴿ وربائبكم اللاتي في حجوركم ﴾ فهذه الصفة جارية على مجرى الأغلب من أحوال الربائب فان غالب الربائب يكن في حجورنا أي في تربيتنا فلا يخص تحريم الربيبة بالربائب اللاتي في حجورنا بل المحرم جميع الربائب عندنا فليس في الآية مفهوم .

قال نور الدين وخالف في هذا الشرط امام الحرمين حيث قال ان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقه الغالب واجيب بان المفهوم فائدة خفية لا تعتبر عند وجود فائدة ظاهرة يمكن حمل المذكور عليها ومنها ان يكون المذكور انما ذكر جوابا لمن ساءل عن حكم ذلك الشيء بعينه كما اذا قال السائل هل في الغنم السائمة زكاة فيجاب في الغنم السائمة زكاة فان ذكر السائمة في هذا الموضع لا مفهوم له لكونه ذكر جوابا فقط ومنها ان يكون المذكور انما ذكر لكون السامع جاهلا بحكمه دون حكم المسكوت عنه فيعلم ان في الغنم السائمة زكاة مثلا فلا مفهوم للسائمة ها هنا ايضا انتهى واعلم انه اذا تقارن امران في كلام واحد بطريق عطف الثاني على الأول فاما ان يكون الثاني ناقصا اي لا يتم معناه الا بملاحظة المعطوف عليه كجاء زيد وبكر فالثاني منهما مشارك للأول في الحكم اتفاقا واما ان يكون الثانى كلاما تاما مستقلا بنفسه كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فقيل ان الجملة الثانية لا تشارك الجملة الأولى في جميع احكامها لأن المشاركة في الحكم انما هي لنقصان المعطوف لو لم يشارك الأول في ذلك وهذا كلام تام لا نقصان فيه فلا يلزم فيه التشريك في الحكم ولا يدل عليه العطف وقال بعض قومنا بوجوب التشريك في الحكم مطلقا واستدل بهذه الآية على رفع الزكوة عن الصبي كما رفعت الصلوة عنه .

قال نور الدين وذهب بعض اصحابنا ايضا الى اعطاء القرين حكم المقارن مطلقا اي ما لم يقم دليل على تخصيص احدهما بحكم دون الآخر فاستدل على حرمة القردة بعطف الخنازير عليها في قوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير قال وحاصل استدلاله انه لو لم تكن القردة والخنازير في الحكم سواء ما قرن بينهما قال وانت خبير بانه لا يلزم من هذه المقارنة التشريك في جميع الاحكام وانما يلزم التشريك في الحكم المذكور في تلك الجملة وهي ها هنا كون المخسوف بهم منهم من جعل قردة ومنهم من جعل خنازير لكن يستدل على تحريم القردة بجعلها في الخسة والخبث بمنزلة الخنازير بدليل مسخ الله قوما على صورتها والمسخ دليل الاهانة والنكال وقد حرم علينا ربنا الخبائث فالقردة حرام لمشاركتها الخنازير في الخبث والدليل على خبثها المقارنة في الآية والله اعلم .

باب النسخ

للنسخ استعمالان احدهما لغوي والآخر شرعي فاما اللغوي فهو ان النسخ في لسان العرب إزالة الاعيان كما يقال نسخت الريح اثار بنى فلان اي ازالتها .

قال نور الدين رحمه الله وقال القفال بل هو في اللغة النقل لا الازالة لأن العرب اذا قالت نسخ فلان الكتاب انما تقصد أنه نقل الذي فيه الى الكاغد الآخر ولم تقصد انه ازال ما نقل منه بالكلية والنسخ الشرعي هو رفع حكم شرعي بعد ثبوته بحكم شرعي آخر .

قال نور الدين فخرج بالقيد الأول المباح في الأصل ثم طراء عليه حكم شرعي كايجاب الصلوة والزكوة والصيام ونحوها فان هذه الأشياء كانت قبل ورود الشرع مباحا فلا يسمى ايجابها نسخا لاباحة تركها لأن اباحة تركها انما هو بالاباحة الاصلية والاباحة اصلية ليس بحكم شرعي وخرج بالقيد الثاني وهو قولنا بعد ثبوته التخصيص المتصل فانه انما يرد قبل ثبوت الحكم واستقراره وخرج بالقيد الآخر رفع الحكم بسبب العوارض العارضة على الأهلية كالحيض والسكر والجنون والمرض والموت والنسخ جائز عند جميع اهل الملل الاسلامية وغيرها لا خلاف بينهم في جوازه عقلا ونقلا خلافا لبعض اليهود وبعض من لا يعبؤ بخلافه من الاسلاميين واحتج

المتفقون على جوازه بالعقل والنقل اما العقل فلأن النسخ فعل من افعال الله تعالى واذا كان فعلا من افعال الله فاما ان نعتبر فيها المصالح العبادية تفضلا على ما عليه الجمهور ولم تعتبر فان لم تعتبر فجوازه ظاهر لأنه فاعل مختار يفعل ما يشاء وان اعتبرت المصالح تفضلا بجوازه ظاهر لجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات والأزمان واما النقل فلأن الاستمتاع بالأخوات كان حلالا في زمن ادم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولأن الختان كان جائزا في شرع ابراهيم ثم وجب في شريعة موسى عليهما السلام ولأن الجمع بين الأختين كان جائزا في شريعة يعقوب ثم حرم في سائر الشرائع وزعمت اليهود الا العيسوية منهم ان النسخ غير جائز فذهب بعضهم الى منع جوازه عقلا ووافقهم على ذلك عبيد بن عمرو وغيره ممن لا يعبؤ به وذهبت فرقة منهم الى منع جوازه نقلا احتج المانعون من جوازه عقلا بانه ان كان الفعل المأمور به حسنا فالنهي عنه قبيح وكذا العكس وعلى التقدير ان يلزم السفه او الجهل وكلاهما باطل واجيب بان الفعل يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت فالأمر في وقت المصلحة والنهى في وقت المفسدة واحتج المانع من جوازه نقلا بما نقلوه عن موسى ان لا نسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض واجيب بانه لا تسلم ان ذلك المنقول من قول موسى عليه السلام كيف وهو انما قيل انه من وضع ابن الراوندي ومن كذبه على موسى ولا نسلم ان ذلك ثابت في التوراة التي انزلت على موسى وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة لانها محرفة لقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه وقوله تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وقد ثبت وقوع النسخ بالنقل الصحيح المتواتر لأن شريعة نبينا قد نسخت من قبلها اجماعا وكذلك ما سبق من الشرائع بعضها ناسخ لبعض اجماعا والوقوع دليل الجواز فلا ينبغي ان يخالف احد من الاسلاميين في جوازه بعد الاجماع على وقوعه ومحل النسخ الأمر والنهي الشرعيان وان ورد بصيغة الخبر كامرتكم بكذا ونهيتكم عن كذا ومنه احلت لكم بهيمة الانعام حرمت عليكم الميتة والدم ولله على الناس حج البيت ونحو ذلك لكن يشترط في صحة النسخ في الأمر والنهي المذكورين ان يكونا فرعيين فلا يصح نسخهما اذا وردا في معرفة الله تعالى او معرفة صفاته كاعلم ان لا اله الا الله ونحو ذلك وكذلك لا يصح نسخهما في نحو اطيعوا الله واطيعوا الرسول اما الخبر الذي لم يكن في معنى الأمر والنهي فلا يصح نسخه ويجوز نسخ الكتاب والسنة مع معناهما المقصود والمعبر عنه بالحكم .

قال نور الدين وبذلك صرح البدر الشماخي ويجوز ايضا نسخ التلاوة دون الحكم ووقع ذلك كقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ويجوز ايضا نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ اية السيف لآيات كثيرة وتلاوتها باقية وكالاعتداد بالحول نسخ باربعة اشهر وعشر او تلاوتها باقية ومثال ما اذا نسخ التلاوة والحكم معا ما روى عن عائشة رضى الله انها عشر رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس .

قال نور الدين وما ذكرته من جواز نسخ التلاوة والحكم معا ونسخ احدهما دون الآخر هو ما عليه جمهور الاصوليين قال وخالف بعضهم في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس فمنع من نسخ احدهما دون الآخر قال قال البدر ومنع نسخ التلاوة دون الحكم ظاهر كلام بعض ائمة عمان واجازه ابويعقوب قال وهو الصواب واعلم انه يجوز نسخ الفحوى واصلها معاصرح بذلك الاصوليون .

قال نور الدين رحمه الله قال صاحب المنهاج ولا اعرف في ذلكخلافا مثاله ان ينسخ قول الولد لوالديه اف وان يضربهما ويجوز ايضا نسخ اصلها دونها نحو ان ينسخ تحريم التأفيف باباحته دون الضرب قال فهذا جائز عندنا وعند المعتزلة واختاره ابن الحاجب وصححه البدر الشماخي واما العكس وهو ان ينسخ الفحوى دون اصلها قال صاحب المنهاج ففيه تفصيل وهو انه ان لم يكن حكم الفحوى اولى من حكم اصلها في كونه منهيا عنه او مأمورا به جاز نسخ الفحوى دون اصلها كما يجوز نسخ اصلها دونها مثال ذلك قوله تعالى ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فها هنا اصل وفحوى فالأصل وجوب ثبات عشرين لمائتين والفحوى وجوب ثبات واحد لعشرة فيجوز نسخ الفحوى وهو ثبات الواحد للعشرة دون الاصل وهو وجوب ثبات العشرين للمائتين فلما كان الفحوى واصلها مستويين في الحكم اي لا اولوية لاحدهما بالأمر دون الآخر جاز نسخ احدهما دون الآخر اذ لا وجه يقتضي منع ذلك وان كانت الفحوى اولى من اصلها بالحكم فلا يجوز نسخ الفحوى وذلك كنسخ تحريم الضرب ونحوه للوالدين دون التأفيف لهما لأن من البعيد ان يباح ضربهما وهو اغلظ حكما ويحرم التأفيف بهما وهو اخف حكما فلا يصح نسخ الفحوى دون اصلها لأن فيه نوعا من المناقضة ويجوز نسخ مفهوم المخالفة دون الأصل الذي ثبت به المفهوم وكذلك

ايضا يجوز نسخ الدليل الظني بمفهوم المخالفة اذا تأخر عنه وهذا الجواز انما هو على مذهب من جعل مفهوم المخالفة دليلا شرعيا اما على مذهب من منع كونه دليلا فلا يثبت النسخ فيه ولانه لكونه غير دليل عنده ولا يكون النسخ بغير دليل مثبت للحكم اما نسخ المفهوم مع اصله فلا اشكال فيه .

قال نور الدين ونسخ اصل القياس نسخ لفرعه ولا يصح بقاء حكم الفرع مع نسخ الاصل لأن الاصل هو الذي اخذ منه حكم الفرع من تحريم وتحليل وغير ذلك قال هذا قول اكثر الاصوليين وصححه البدر وقيل يصح بقاء الفرع بعد نسخ اصله .

قال نور الدين والحجة لنا على عدم صحته ان العلة بنسخ حكمها خرجت عن كونها معتبرة فلا فرع وايضا فلو صح بقاء الفرع مع نسخ اصله لصح ثبوت حكم شرعي بلا دليل وهو باطل قطعا وللنسخ شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فاما الشروط المتفق عليها فمنها كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعي مع انه لا يسمى ذلك نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ايضا ومنها كون الناسخ متأخرا ومنفصلا عن المنسوخ فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ايضا وهذه الشروط كلها معلومة من تعريف النسخ واما الشروط المختلف فيها فمنها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة ومنها اشتراط البدل المنسوخ ومنها اشتراط كون الناسخ اخف من المنسوخ او مثله فانها شروط عند قوم دون اخرين ومن الشروط المختلف فيها نسخ الحكم قبل وقت الفعل او قبل ايقاعه فقبل ذلك جائز لان الشرط في جواز نسخه انما هو امكانه في العقل اي امكان اعتقاده بالعقل لا امكان وجوده بالعقل والحكمة في ذلك اختيار المكلف هل يتهيأ للامتثال ويصمم عزمه عليه فيثاب على ذلك او لا يتهيأ لذلك بل يعزم على خلافه فيحكم عليه بالضلال ونسخ الآية او الحكم الى غير بدل جائزون قال اكثر الاصوليين وخالف فيه داود الظاهري فمنع من النسخ الى غير بدل .

قال نور الدين والحجة لنا على جوازه وقوعه في الكتاب والسنة فمن ذلك نسخ وجوب الامساك عن المفطرات للصائم بعد الفطر فانه كان يجب على الصائم إذا أفطر بعد المغرب ان يمسك عن كل مفطر الى اخر اليوم الثاني ثم نسخ ولم يكن للامساك

بدل يجب علينا بل ان شيئا امسكنا وان شيئا افطرنا ومن ذلك ايضا وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول ﷺ ثم نسخت لا الى بدل ويكون النسخ ببدل اخف من المنسوخ وببدل اثقل منه اما نسخه الى بدل اخف منه فمتفق عليه واما الى بدل اثقل منه في التكليف واشق على النفس فذهب الى جوازه اكثر الاصوليين وخالف في جوازه الشافعي وداود الظاهري فزعما انه لا يجوز نسخ الاخف بالأشق .

قال نور الدين وجواز ذلك هو الصحيح اما اذا لم نعتبر المصلحة فظاهر واما اذا اعتبرناها فقد تكون المصلحة بالاخف والاثقل وايضا فنسخ الاخف بالاثقل واقع فمن ذلك نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء بوجوب صوم شهر رمضان ومن ذلك ايضا نسخ حبس الزانيات في البيوت بالحد وهو اشق ونسخ القرآن بالقرآن اتفاقا كما في قوله تعالى **والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج** الآية نسخت بقوله تعالى **يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا** وكذا نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بوجوب ثبات الواحد للاثنين ومن ذلك نسخ اية السيف لآيات كثيرة كقوله تعالى **واعرض عن المشركين** وهذا النوع كثير ولم يخالف في جوازه ووقوعه احد من المسلمين وينسخ ايضا القرآن بالسنة المتواترة او المشهورة المتلقاة عند الأمة بالقبول وذلك كنسخ الوصية للوالدين من قوله تعالى **ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين** بقوله ﷺ **لا وصية لوارث** وكحبس الزواني في البيوت الواجب بقوله تعالى **فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا** نسخ بقوله ﷺ **قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب الرجم** الحديث وانما صح نسخ القرآن بالسنة المشهورة لأن السنة المشهورة المتلقاة بالقبول مقطوع بصدقها كالمتواتر فالنسخ بالمشهور المتلقا بالقبول نسخ بدليل قطعي ونسخ السنة بالقرآن كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس واستقباله الثابت بالسنة بقوله تعالى **فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره** وكنسخ صوم يوم عاشوراء وكان واجبا بالسنة بقوله تعالى **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ونسخ السنة بالسنة والمتواتر بالمتواتر والآحادي بالآحادي مثال ذلك قوله ﷺ **كنت نهيتكم** عن زيارة القبور ألا فزوروها وقوله ﷺ في شارب الخمر فإن شربها الرابعة فاقتلوه ثم أتي بمن شربها رابعة فلم يقتله فنسخ قوله بتركه اما نسخ المتواتر من الكتاب والسنة بالآحادى فلا يصح لأن المتواتر دليل قطعي والاحادي ظني والظني لا يعارض

القطعي ولا جماع الصحابة على رد ما خالف القرآن من الآحاد كقول عمر بن الخطاب في خبر فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وجوز اهل الظاهر نسخ المتواتر بالآحاد قال البدر وهو ظاهر كلام ابن بركة العماني واحتجوا على ذلك بأمور احدها ان اهل قباء سمعوا مناديه ﷺ الا ان القبلة قد تحولت فاستداروا ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ وثانيها ان النبي ﷺ كان يرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتدأة وناسخة اهـ واعلم أن كل واحد من القياس والاجماع يكون مخصصا للعموم ويكون مبينا للمجمل كما مر بيان ذلك في محله ولا يكون كل واحد منهما ناسخا ولا منسوخا اما منع كونهما ناسخين فلانه اما ان يكون كل واحد منهما مستندا الى دليل شرعي فالنسخ حينئذ انما هو بذلك الدليل لا بالقياس ولا بالاجماع واما ان يكون ناشئا عن غير مستند شرعي فالقياس والاجماع حينئذ باطلان لمعارضة النص لهما واما منع كونهما منسوخين فلأن الاجماع لا يصح نسخه بآية ولا بخبر لتقدمهما عليه ولا بقياس لما سيأتي ولا بإجماع لأنه لا طريق للأمة الى معرفة المصالح والمفاسد فلو قدرنا انهم اجمعوا على خلاف ما قد جمع عليه لم يخل اما ان يكون لهم مستند من الكتاب والسنة والاجتهاد اولا والثاني باطل لما سيأتى من انهم غير مفوضين وان كان لهم مستند من اية او خبر لم يصح من اهل الاجماع الأول مخالفته الا لمستند اخر معارض له لأن القياس والاجتهاد لا يبطل بهما النصوص لما سيأتى وذلك يقتضي كون مستند الاجماع الاول ناسخا او راجحا على مستند الثاني ولا يصح الاجماع على العمل بالمنسوخ ولا بالأضعف لأنه اجماع على خطاء واما القياس فلا يصح نسخه ايضا لأن صحته مشروطة بان لا يعارضه قياس اقوى منه او مساوله فبطل كونه منسوخا من جميع الوجوه وجوز عيسى بن ابان نسخ النصوص بالاجماع واحتج على ذلك بقول عثمان لابن عباس حين قال له كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة والأخوان ليسا اخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام يعنى اجمعوا على حجبها .

قال نور الدين واجيب بانه انما يكون ذلك نسخا اذا قلنا بالمفهوم وثبت بدليل قاطع وان الأخوين ليسا اخوة بدليل قاطع ايضا فاذا ثبت ما ادعاه عثمان من اجماعهم وجب تقدير نص اجمعوا لاجله والا كان الاجماع خطاء قال وحاصل الجواب انا لا نسلم ان معنى الأخوة المذكور في الكتاب منسوخ بالاجماع على الحجب بالأخوين

لعدم الدليل المانع من اعطاء الأخوين حكم الأخوة وانما غاية ما فيه ان الاجماع بين ان للاخوين حكم الأخوة ولو سلمنا ان الأخوين ليسا كالأخوة في هذا الباب وان معنى الآية منسوخ لقلنا أنه منسوخ بدليل اخر علمه المسلمون فاستندوا اليه فيما اجمعوا عليه فالنسخ حينئذ انما هو بذلك الدليل لا بالاجماع نفسه والله اعلم .

واعلم أن طريق معرفة النسخ انما تكون بأحد أمرين أحدهما أن يعلم المتقدم من الدليلين المتعارضين ويعلم المتأخر منهما فانه يحكم هنالك بأن المتأخر منهما هو الناسخ للمتقدم ومعرفة السابق منهما من المتأخر إنما تكون بالاطلاع على نزول الآيات وورود الأحاديث وتكون أيضا بمعرفة التاريخ بأن يقال نزول هذا في سنة كذا وورد هذا في سنة كذا ويقال بأن هذا في الغزوة الفلانية وهذا في الغزوة الفلانية ونحو ذلك فان لم يعلم المتقدم منها من المتأخر وجب التوقف ومنع التمسك بأحد الدليلين إلا إذا كان هنالك دليل يدل على أن أحدهما الناسخ والآخر المنسوق وقيل نختار من الدليلين واحدا فنعمل به .

قال نور الدين وهو ضعيف لأنه اذا لم يكن لاحد هما مرجح على الآخر فليس احدهما اولى بالتمسك به من الآخر قال واختار بعضهم ان يكون التوقف مع تعارض الدليلين القطعيين والاختيار مع الدليلين الظنيين ووجه ذلك ان المتخير مع تعارض القطعيين لابد وان يصادف اختياره دليلا قاطعا يمنعه من ذلك بخلافه مع الدليلين الظنيين فانه وان صادف هنالك دليلا يمنعه من ذلك فذلك الدليل انما هو ظني وهذا الاختيار مع التمسك بذلك الدليل ظني ايضا والظني يعارض بالظني والأمر الثاني نص الشارع على ان هذا الحكم او هذه الدلالة منسوخ بكذا وهذا اقوى طرق هذا النوع ويليه في القوة ان يذكر ما يدل على النسخ دون التصريح بلفظ النسخ وذلك مثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم الآية وقوله ﷺ كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضـاحيّ الا فادخروها اما قول الصحابي بان هذا الحكم منسوخ بكذا فلا يقبل عند الاكثر اذا كان المنسوخ قطعيا اما اذا كان المنسوخ ظنيا فلا خلاف في قبوله .

قال نور الدين وذهب ابوعبدالله البصري والكرخي الى وجوب قبول قوله في ذلك مطلقا وحجتهم على ذلك ان النسخ ليس بقول الصحابي وانما هو بالدليل الذي اخبر الصحابي انه ناسخ فقول الصحابي انما هو معين للناسخ لا ناسخ لأنه قد علم ان احد الدليلين المتعارضين ناسخ والآخر منسوخ واعترض بان قول الصحابي لما لم يصلح ان يكون ناسخا فكذلك لا يصلح ان يكون دليلا معينا للناسخ واجيب بان الشيء قد لا يقبل ابتداء ويقبل فيما اذا كان المآل اليه كما لا يقبل الشاهدان في الرجم للزنا ويقبلان في الاحصان الذي مآله الى النسب فكذا قول الصحابي لا يكون ناسخا لكنه يكون دليلا على تعيين الناسخ ومآله الى الناسخ قال صاحب المنهاج وهذا ضعيف عندي جدا في هذا الموضع خاصة لأن في العمل بالظنى ابطالا لحكم قطعي والقطعي لا يبطل بالظن بيان ذلك ان الخبرين اذا كانا متواترين كان الحكم الثابت بكل واحد منهما قطعيا بلا ريب فان عملت بالظنى في ان احدهما منسوخ فقد ابطلت حكمه بالظن مع كونه قطعيا فلا يصح ذلك .

قال نور الدين والظاهر ان هذا التضعيف اما يتوجب علي ما اذا كان الناسخ الذي عينه الصحابي ظنيا ولا يتوجب علي ما اذا كان ذلك قطعيا لأن الابطال انما يكون بذلك القطع لا بخبر الصحابي كما تقدم والله اعلم .

الركن الثاني في مباحث السنة

السنة في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح الفقهاء العبادات النافلة وفي اصطلاح المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول او فعل او تقرير والأول مختص باسم الحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية والمراد بالتقرير هو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته او من بعضهم فلم ينكره وسكت عليه مع القدرة على انكاره والله اعلم .

باب بيان انواع الوحي

الوحي الذي اوحاه الله الى نبيه نوعان وحي باطن وهو اجتهاده ﷺ في الأشياء التي لم ينزل عليه فيها شيء وسيأتي الكلام عليه ووحي ظاهر وذلك له خمس كيفيات احدها ان يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي اشد حالات الوحي والثانية ان

يأتيه في صورة رجل فيكلمه وهاتان الكيفيتان اقوى من سائر الكيفيات لأن الوحي في كل واحدة منها مسموع والثالثة ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال ﷺ ان روح القدس نفث في روعي وهي في القوة دون ما قبلها ولا يكون على هذه الكيفية شيء من وحي القرآن لان جميعه مسموع الرابعة ان يلهمه الله ذلك المعنى بغير واسطة الملك وهي في القوة دون ما قبلها الخامسة ان يأتيه الملك في النوم بما يأمره الله به قبل ومن هذه الكيفية الوحي بسورة الكوثر وجميع هذه الكيفيات حق وهي حجة على النبي وعلى سائر المكلفين بلا خلاف نعلمه بين احد من المسلمين واما الوحي الباطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص فمنعه الاشاعرة واكثر المعتزلة وجوزه احمد وابويوسف والشافعي وجوزه بعض في الحروب دون احكام الدين قال البدر المختار وقوعه لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم الآية ولقوله ﷺ لو استقبلت من امري ما استدبرت ماسقت الهدى واحتج المانعون بانه لو جاز ذلك لجازت مخالفته كسائر المجتهدين والاجماع على منع مخالفته واجيب بان الله قد اوجب علينا اتباع قوله سواء صدر عن وحي ام عن اجتهاد بخلاف غيره وحينئذ لا مخالفة فاجتهاده وحي باطن يعنى انه الهام منه تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى احتج المانعون من وقوعه في الاحكام دون الحروب بانه لو وقع في شيء من الاحكام لجازت مراجعته فيه وترجيح غير رأيه كما كان يقع من اصحابه في اجتهاده في الحروب فانه يرى الرأي ولا يرونه فيراجعونه فيرجع كحديث محطته في يوم بدر عن رأيه فروجع فانتقل وكذلك في صلح يوم الأحزاب حتى هم ان يصالحهم على ثلث ثمار المدينة فروجع في ذلك فرجع وقد راجعوه في صلح يوم الحديبية حتى اخبرهم انه وحي ونحو ذلك كثير واجيب بان اجتهاد انه في الاحكام الشرعية يخالف اجتهاداته في الآراء والحروب لأنها تأدية أحكام فلم تجز مخالفته فيها ولأنه في تأدية الأحكام معصوم عن الخطاء وإلا لم نثق بشيء منها بخلاف الآراء والحروب فليست بهذه المنزلة .

قال نور الدين والمختار من هذه المذاهب كلها جواز تعبده ﷺ بالاجتهاد مطلقا في الاحكام الدينية والآراء السياسية لكنه لم ينقل الينا وقوع ذلك منه الا في الحروب واعلم ان المجوزين لتعبده ﷺ بالاجتهاد اختلفوا في جواز خطاءه فيه فجوزه بعضهم لقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله ما كان لنبي أن يكون له اسرى الآية حتى

قال ﷺ لو نزل عذاب من السماء ما نجا منه غير عمر لأنه أشار بقتلهم ومنعه آخرون لأمرين أحدهما أن الأمة معصومة عن الخطاء في اجتهاده فالرسول أولى بالعصمة منهم وثانيهما أن الشك في اصابته منفر عن قبول قوله فينتقض الغرض بالبعثة

قال نور الدين وفي تجويزه خطاءه ﷺ نظرا لانا إذا قلنا بصحة تعبده بالاجتهاد وأن الاجتهاد منه وحي يوحى فثبوت خطاءه في ذلك بعيد جدا أما أولا فلأن المطلوب من المجتهد ما أداه إليه ظنه لا غير ذلك فلا خطاء حينئذ مع توفيه الاجتهاد حقـه وأما ثانيا فقوله تعالى **إن هـو إلا وحي يوحى** والوحي لا يجوز عليه الخطاء أما ما نزل من عتاب الله له في بعض القضايا فلعله إنما عاتبه على التعجل في ذلك ولم ينتظر الوحي انتظاره المعتاد ثم أجمع المجوزون لخطاءه في الاجتهاديات والمانعون من ذلك على أنه لا يقرأ على خطاء فان أخطاء عند من جوز عليه الخطاء في ذلك نبه على خطاءه حالا فان استمر على اجتهاده وأقر عليه ولم ينزل عليه فيه عتاب علمنا أنه إلهام من الله سبحانه وتعالى فكان دليلا شرعيا يجب على الأمة اتباعه قطعا بلا خوف بين أحد من المسلمين والله أعلم .

مبحث الحديث

الحديث المنقول عن الرسول ﷺ اما ان يتصل نقله به بحيث يرويه الراوي حتى ينهيه اليه ﷺ واما ان ينفصل في روايته عنه فلا ينتهى اليه بل يقتصر به على الصحابي او يكون في اسناده الى النبي واسطة بينه وبين الراوي ولم تذكر تلك الواسطة او تقع واسطة بين بعض الرواة عن بعض ولم يذكرها الراوي اما المتصل اسناده بالنبي ﷺ فهو نوعان ما اتصل به اتصالا غير كامل وهو المعبر عنه بالمتصل والمستفيض وسيأتي الكلام واما ان يتصل اسناده به ﷺ اتصالا كاملا وهو المعبر عنـه في اصطلاحهم بالمتواتر وهو ما رواه جماعة لا يمكن تواطى مثلهم على الكذب عادة عن جماعة مثلهم بحيث انه لا يمكن تواطى مثلهم على الكذب عادة ايضا ينتهى به النقل كذلك الى الرسول ﷺ فان نقل اللفظ بعينه سمى متواترا لفظيا وان نقل المعنى فقط سمى تواترا معنويا وشروط التواتر التي ذكرها الاصوليون اربعة احدها ان ينقل الخبر فئة كثيرة فما

نقله الاربعة فليس بمتواتر قطعا اذ الاربعة ليس بكثرة الشرط. الثاني ان يكون عدد الناقلين لا يمكن في العادة ان يتواطا مثلهم على الكذب لاجل احوالهم من كثرة وغيرها لا لمجرد كثرتهم فما من عد الا ويمكن منهم التوافق على حال من الأحوال الا ترى ان عائشة لما مرت بالحؤاب نبحتها كلابها في مخرجها على علي همت بالرجوع لاجل خبر ذكره لها ﷺ فتمالاء عبدالله بن الزبير في اربعين رجلا من خيار العسكر على الشهادة بان الموضع ليس الحؤاب وانما الجؤاب بالجيم وهي اول شهادة زور وقعت في الاسلام ولا شك ان الاربعين عدد كثير وان خبرهم تواتري حيث لم يكونوا على حال يجوز في مثلها التواطىء وذلك الحال نحو ان يكونوا من جهات شتى ولم يجتمعوا قبل تأدية الخبر ومن ذلك ان يكون المخبرون لا غرض لهم فيما اخبروا عنه يدعوهم الى الاخبار بذلك مع كونهم جماعة لا يتصور في العادة انه اتفق منهم الكذب من غير تواطى بل اتفق خبرهم اتفاقا لا لغرض حاصل مع كل واحد منهم في تعمد الكذب .

قال نور الدين ولأجل مراعاة هذا المعنى اختلفت اقوال العلماء من اصحابنا وغيرهم في عدد من يحصل بخبرهم العلم فقيل اذا كانوا خمسة فصاعدا حصل بخبرهم العلم ووجب القطع بصدقه وقيل اذا كانوا عشرة فصاعدا وقيل اذا كانوا اثنى عشر وقيل عشرين وقيل اربعين واشترط بعض اصحابنا ان يكون في الاربعين ثقة وقيل اذا كانوا سبعين فصاعدا الى غير ذلك الشرط الثالث ان يكونوا في خبرهم مستندين الى المشاهدة نحو الاخبار عن البلدان والملوك والاصوات والمطعومات والمشمومات فيخرج بذلك الاخبار عن الأمور العقلية كما لو اخبر جمع كثير من جهات مختلفة بان العالم حادث او ان القرآن مخلوق فانه لا يكون خبرهم بذلك تواترا في الاصطلاح لأن الأمور العقلية مما يمكن النظر فيها لكل عاقل فليس لكثرة المخبرين فيها اثر واشترط بعضهم الاسلام والعدالة كما في الشهادة مستدلا بانه لو لم يشترط لافاد اخبار اليهود بقتل عيسى عليه السلام العلم به وأنه باطل بالضرورة .

قال نور الدين وهذا الشرط فاسد لأن اهل قسطنطينية مثلا لو خبروا بقتل ملكهم يحصل لنا العلم به وان كانوا كفارا واما خبر اليهود بقتل عيسى فلاختلال شرط التواتر فيه اما في القرن الأول او في القرن الاوسط اي لقصور الناقلين عن عدد التواتر

في احدى المرتبتين والظاهر ان قصور ذلك انما وقع في القرن الأول منهم فلذلك لم يكن خبرهم تواترا لا لعدم عدالتهم واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر فاذا ورد الخبر كما وضعنا من استكمال الشروط فاقطع بانه صادق لأن الخبر المستكمل لهذه الشروط يفيد العلم الضروري وكلما افاد العلم الضروري يقطع بُصدقه وتتفرع على القطع بصدقه مسائل كثيرة منها وجوب اعتقاده ان كان من المسائل الاعتقادية ومنها وجوب اتباعه والاخذ بمدلوله ان كان من المسائل العلمية ومنها تفسيق من خالفه وان كان متاؤلا إلى غير ذلك من الفروع وكون العلم بمدلول الخبر المتواتر ضروريا هو قول أصحابنا وأكثر المعتزلة وقال أبو الحسين وغيره بل هو نظري .

قال نور الدين رحمه الله فالحجة لنا على انه ضروري هي انه لو كان نظريا لاختلف العقلاء في العلم عنه والمعلوم ان جميع العقلاء الذين تواترت اليهم اخبار البلدان كمكة ومصر وغيرهما لا يختلفون فيها بل يتفقون على القطع بها كما يتفقون على القطع بما يشاهدون ودون رتبة المتواتر في القوة رتبة الخبر المشهور فان المتواتر يوجب العلم القطعي باجماع المسلمين وان اختلفوا في كونه ضروريا ام نظريا واما الخبر المشهور فلم يجتمع على انه يفيد العلم القطعي فالمتواتر لاشبهة في اتصاله صورة ولامعنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه الأمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لأن الأمة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن وهو على هذا رتبة بين المتواتر والآحاد والمشهور وهو الذي لم يتصف في قرن الصحابة بشرط التواتر ثم اشتهـر في القرن الثـاني والثالث فقبلوه واستمر معهم على القبول فهذا هو الخبر المشهور وعبر عنه بعضهم بالمستفيض والله اعلم .

مبحث الخبر الآحادى

اعلم انه اذا اتصل اسناد الخبر من الراوي الى النبى اتصالا غير كامل بمعنى انه لم يستكمل الشروط التي تقدم ذكراها في نقل المتواتر فهو الخبر الآحادي نسبة له إلى آحاد النقلة وحكمه انه لا يفيد العلم القطعي كما افاده التواتر ولا الطمأنينة الحاصلة للنفس كما افادها الخبر المشهور لكن يفيد وجوب العمل به مع حصـول الشرائط

المذكورة في الراوي لحصول الظن بصدق خبر العدل اعلم انهم اختلفوا في جواز التعبد بخبر الآحاد فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون له فقال بعضهم ان التقيد به غير واقع وان جاز عقلا وقيل بل هو جائز وواقع ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يوجب العمل فقط وقيل بل يوجب العلم والعمل معا .

قال نور الدين والصحيح انه يوجب العمل دون العلم ووجوب العمل بخبر الواحد ثابت بالعقل والنقل اما ثبوته بالعقل فهو ان من احضر اليه طعام وأخبره من يغلب في ظنه صدقه ان فيه سما فانه اذا اقدم عليه مع غلبة ظن انه مسمو استحق الذم قطعا وذلك هو معنى الوجوب واما ثبوته من جهة النقل فانه قد علم من تواتر الاخبار عن النبي ﷺ انه قد يبعث السعاة والعمال الى الجهات النازحة ليرووا عنه ما يجب عليهم في اموالهم والزمهم قبول اخبارهم وايضا فالصحابة والتابعون قد اجمعوا على الأخد بخبر الآحاد وعلى العمل به وبيان ذلك ان الصحابة كانوا يرجعون الى خبر الواحد فيحكمون به كخبر عبدالرحمن بن عوف في المجوس فانهم تحيروا في حكمهم حتى قال عمر ما ادري ما اصنع في امر المجوس وكثر سؤاله عن ذلك حتى روى عبدالرحمن بن عوف عنه ﷺ انه قالوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير آكلي ذبائحهم ولا ناكحى نسائهم وكان عمر لا يسوي بين الأصابع في الدية فترك مذهبه لاجل كتاب عمرو بن حزم وكذلك عمل بكتاب عمرو بن حزم في زكاة المواشي وتفاصيلها وايضا فقد روى عن ابي بكر انه كان يرجع الى اخبار الصحابة وكذلك عمرو كذلك عثمان وكذلك علي وقد عمل بحديث عمر والمقداد في حكم المذي وكان جميع ذلك من غير انكار من بعضهم بل كان منهم العامل بذلك ومنهم القابل له والمصوب عليه فكان اجماعا على وجوب العمل بخبر الواحد وكذلك ايضا اطبق التابعون وفقهاء الامصار على قبول الاخبار التي ترويها الآحاد فكان اجماعا من التابعين ايضا فان قيل انه كما نقل قبولهم للآحاد فقد نقل ردهم اياها كرد عمر خبر فاطمة بنت قيس ورد ابي بكر خبر عثمان ان النبي ﷺ اذن له في رد الحكم منهطرده فتعارضت الرواية فتساقطت اجيب بانه لا نسلم ان نقل الرد كنقل القبول بل الذي نقل انه رد اخبار يسيرة جدا ولم ترد لكونها آحادية وانما ردت لشك في روايتها ولهذا ردها بعضهم دون بعض فان خبر فاطمة قبله غير عمر احتج المانعون من جواز التعبد بخبر الآحاد ومن جواز الاخذ به بوجوه احدها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به

علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن قالوا قد نهينا عن اتباع الظن بالكتاب والسنة وخبر الآحاد لا يفيد الا ظنا فوجب اطراحه وثانيها ان القول بوجوب العمل بالآحاد يؤدي الى العمل بالمتضادات لوقوع التعارض في الآحاديات واجيب عن الأول ان تلك الآيات الواردة في اتباع الظن انما هي فيما يكون المطلوب فيه العلم اي ذم اتباع الظن في الأمور القطعية الاعتقاد به وكلامنا في الأمور الفرعية العملية جمعا بين الادلة واجيب عن الثاني بانه لا تضاد في ذلك لأن من صوب جميع المجتهدين فهذا لا يقدح عليه اذ حكم الله تعالى من كل واحد منهم ما اداه اليه ظنه فاذا تعارض عليه الخبران ولم يعرف نسخ احدهما للآخر رجع الى الترجيح فان عجز عن الترجيح فعلى الخلاف في العمل على الاطراح أو التخيير فلا يلزم ما ذكروه من التناقض واحتج القائلون بأن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل معا وهم أهل الحديث بأنه قد وجب علينا العمل بخبر الآحاد بما تقدم من الأدلة ونهينا عن اتباع الظن لما تقدم من الأدلة على ذلك أيضا فعلمنا أن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل معا لأنه لو لم يوجب العلم ما جاز لنا العمل به وقد نهينا عن اتباع الظن وأجيب بأنه إنما نهينا عن اتباع الظن فيما يكون المطلوب فيه العلم لا فيما يكون المطلوب فيه العمل فقط .

قال نور الدين واعلم ان اهل الحديث فرعوا على مذهبهم بان خبر الآحاد يوجب العلم والعمل قاعدتين عظيمتين من قواعد اصول الدين فارقهم المسلمون عليها الأولى انهم اثبتوا اصول الدين من المسائل الاعتقادية وغيرها بخبر الآحاد واحتجوا على ثبوت قاعدتهم هذه بان الأدلة الدالة على وجوب العمل بالخبر الآحادى لم تفصل بين اصول وفروع واجيب بانه انما دل على قبوله بشروط منها ان لا يكون مصادما لا قوى منه ولهذا قال بعضهم انه مع تكامل شرائطه يجب عرضه على كتاب الله لقوله ﷺ انها ستكثر عنى الاخبار فما وافق كتاب الله فهو مني وما خالف فليس مني .

قال نور الدين وحاصل الردان مسائل اصول الدين انما يؤخذ فيها باليقين وخبر الآحاد لا يثمر اليقين وانما يثمر الظن فلا يجوز ترك ما يثمر العلم لأجل ما يثمر الظن الا ترى ان عائشة حين سألها السائل هل رأى محمد ربه ياهذا لقد قف شعري مما قلت وتلت قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وفي ذلك رد الاخبار التي نقلت في اثبات الرؤية وكذلك ردت عائشة خبر ابي عثمان في تعذيب الميت ببكاء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اهله وتلت قوله تعالى لا تزر وازرة وزر اخرى فاذا عرفت هذه القاعدة وانها عن الحق بمعزل فاقض برد كل حديث آحادى اقتضى خلاف الدليل القطعى القاعدة الثانية وهي فرع على التي قبلها وذلك انهم قضوا بوجوب قبول الخبر الآحادى وان خالف الدليل القطعي وحجتهم على اثبات هذه القاعدة الفاسدة انه لما كان كل واحد من الأدلة الشرعية موجبا للعلم والعمل معا لم يكن بعضها اولى من بعض في القبول فوجب علينا قبول كل واحد من ذلك .

قال نور الدين واجيب بانا لا نسلم ان كل واحد من الأدلة الشرعية يوجب العمل والعلم معا بل نقول ان بعضها موجب للعمل فقط كاخبار الآحاد لأنه لا يشك عاقل في ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب لكن بعدالة الراوي ترجح الظن بصدق خبره فاين محل حصول العلم منه ولو سلمنا حصول العلم لوجب ان لا نساوى بين العلم الحاصل بالكتاب والمتواتر من السنة وبين العلم الحاصل من الآحاد فيلزم رد الاضعف لمعارضة الأقوى له فنهدم قاعدتهم واذا عارض خبر الآحاد القياس ففي تقديم احدهما على الآخر مذاهب احدها وهو قول الأكثر من اصحابنا والمتكلمين وهو قول عامة الفقهاء من قومنا ان يقدم الخبر على القياس فيكون العمل به اولى من العمل بالقياس فيبطل القياس المذهب الثاني لمالك وغيره ان يقدم القياس على الخبر فلا يقبل الخبر المخالف للقياس عندهم المذهب الثالث لابي الحسين وهو انه ان كانت العلة ثابتة بطريق قاطع فالقياس اقدم وان كان الاصل قطعيا والعلة ظنية فموضع اجتهاد وقال ابن الحاجب ان كانت العلة ثابتة بنص ارجح من الخبر المخالف للقياس فالقياس اقدم اذ كان وجودها في الفرع قطعيا وان كان وجودها فيه ظنيا فالوقف وان كان خلاف ذلك فالخبر اقدم احتج القائلون بتقديم الخبر على القياس مطلقا بوجوه الأول اجماع الصحابة على تقديم الخبر على القياس فانهم كانوا اذا عرضت لهم حادثة حاولوا الاجتهاد فيها ونظروا فيما ترد اليه من الأصول حتى يروى بعضهم فيها خبرا فيتركوا التعويل على ما سوى ذلك الخبر الا ترى ان عمر ترك القياس في دية الجنين حين روى له في الخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وهذا نص صريح من عمر بان الخبر اولى من القياس الوجه الثاني ان الخبر دليل مستقل بنفسه بخلاف القياس فانه يحتاج الى النص والا لم يصح والمستقل اولى من غيره الوجه الثالث ان معاذا قدم النص على القياس فصوبه ﷺ احتج المقدمون للقياس على الخبر بان الخبر يدخله

الغلط والكذب والنسخ والقياس سالم من ذلك فكان اقدم ورد بان دليل العمل بخبر الواحد صيرة كالمأمون غلطه ثم انه لا يؤمن الغلط في القياس ايضا عند تعارض العلل وقد اشترط بعض الاصوليين في قبول الخبر الآحادى شروطا احدها ان بعضهم اشترط في قبوله ان يكون في غير ما تعم به البلوى لأن ما تعم به البلوى تتوفر الدواعي الى نقله فيستلزم كثرة الناقلين فيشتهر بين الصحابة فلا يختص بنقلة واحد دون الآخرين .

قال نور الدين ولا نسلم اشتراط ذلك الا في اصول الدين والحجة لنا على عدم اشتراطه في الفروع انه لم يفصل دليل وجوب العمل بخبر الواحد في العمليات بين ما نعم به البلوى وبين ما تخص على ان الاغلب في الاحكام الشرعية عموم التكليف بها وقد اجمعت الصحابة على قبول الخبر الآحادى في العمليات من غير تفصيل واحتج المشترطون لذلك بوجوه احدها ان العبادة اذا كانت عامة فعموم فرضها يقتضي ظهور نقلها كما جرت العادة بنقل الحوادث العظيمة الوجه الثاني قالوا ان المنقول اذا كان فرضا عاما فلابد وان يتبين لجميع الامة لأن جميعها مدفوع الى وجوب العمل به الوجه الثالث انه نقل عن الصحابة رد خبر الواحد فيما تعم فيه البلوى فرد عمر خبر الاستئذان فقال السلام عليكم اءدخل كرره ثلاث مرات فاستنكر عمر فعله ذلك فقال انه من السنة فلم يقبل خبره حتى اتى بشاهد ورد ابوبكر حديث الجدة وهو انه صلى الله على وسلم فرض لها السدس حين رواه المغيرة حتى كبر الراوي والجواب عن الأول ان العادة تقضي بانتشار نقل مايستعظم في النفوس وباستفاضة ما تستغربه ولا تقضي باستفاضة ما عدا ذلك فغير المستغرب من التكاليف وغير المستعظم من الحوادث لا تقضي العادة باستفاضته كما هو معلوم بالمشاهدة واذا قضت العادة باستفاضة شيء دون شيء فلا يحمل ما لم تقض باستفاضته وانتشاره على الذي قضت فيه بذلك والجواب عن الثاني ان بعض العمليات مشروع على جميع من بلغه علم فرضه كالصلوات الخمس فان التكليف بها عام فتجب استفاضة مثلها لأن الشارع خوطب بتبليغها الى من امكنه بلاغها ففي هذا النوع لا يقبل خبر الواحد فلو روى راو زيادة شيء من الفروض على هذه الفروض المتواترة قطعنا بكذبه والجواب عن الوجه الثالث ان ابابكر وعمر لم يردا الحديثين قبل ان تكثر رواتها من اجل ان الحديثين مما تعم فيه البلوى لكن ردا ذلك شكا في الراوي بضعفه واشترط ابوالحسن

الكرخي في قبول خبر الآحاد ان يكون في غير الحدود اما الحدود فلا يقبل فيها ذلك لأن الحدود تدرء بالشبهات وتجويز الكذب في الآحاد شبهة ورد بان كونه آحاديا ليس بشبهة كالشهادة لأن الشهادة يثبت بها كون الحد مستحقا كما ثبت ذلك بالخبر ووجه الردان شهادة العدلين محتملة للكذب كاحتمال خبر الواحد له وقد شرع لنا اقامة الحدود بشهادتهما مع درئها بالشبهات ولم يؤثر احتمال الكذب فيها شيئا فكذلك خبر الآحاد قد شرع لنا الاخذ به لما تقدم من الادلة فاحتمال الكذب فيه ليس بشبهة تدراء بها الحدود ويجوز لمن كان عالما بالالفاظ العربية نقل حديث رسول الله ﷺ بالمعنى دون لفظه وقيل لا يجوز ذلك بل يجب على الراوي ان ينقل الحديث باللفظ والمعنى حتى يؤديه كما سمعه وكذلك يجوز حذف بعض الحديث مع رواية البعض الآخر ما لم يكن ذلك المحذوف قيدا لذلك المذكور كالشرط والبدل وعطف البيان والصفة المتصلة والغاية الاستثناء فالشرط نحو في الغنم ان بلغت اربعين شاة شاة والبدل نحو في الغنم اربعين منها شاة وعطف البيان في السائمة الغنم زكاة والصفة نحو الغنم السائمة زكوة والغاية نحو قوله ﷺ لا تبيعوا الثمرة حتى تزهر والاستثناء نحو قوله ﷺ لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء لأن حذف مثل هذه الأمور مخل بالمعنى فلا يجوز حذفها وكذلك لا تجوز الزيادة على الخبر ما ليس منه لأن الزيادة فيه كذب قطعا وقد حرم علينا الكذب على غيره ﷺ فكيف بالكذب عليه على انه قد ورد النصر عنده ﷺ بالوعيد الشديد على من كذب ليه متعمدا لكن تقبل الزيادة في الخبر اذا رواها الثقة بمعنى انه اذا رووى الحديث ثقة ورواة ثقة آخر وفيه زيادة على رواية الثقة الأول فان تلك الزيادة من ذلك الثقة مقبولة لأنها تكون بمنزلة ان لو روى خبرا مستقلا ما لم يقم عليه في روايته في الزيادة دليل يدل على انه غافل في رواية ذلك الحديث وذلك كما لو حضر المجلس جماعة كثيرة لا تقضي العادة باجتماعهم على الغفلة عن تلك الزيادة فيرويها واحد من بينهم فان العادة تقضي بغفلة ذلك الواحد دون الجماعة .

قال نور الدين ونقل الحديث بالمعنى مذهب اكثر الاصوليين ونسب الى الحسن البصري وابراهيم النخعي قال واختاره البدر الشماخي وعليه اصحابنا من اهل

عمان وذهب الى المنع مطلقا محمد سبرين وثعلب وبعض المحدثين قال والحجة لنا على جواز ذلك مطلقا ان المقصود من رواية احاديثه ﷺ تأدية المعنى فقط وانه لا تعبد علينا في تلاوة لفظ السنة بخلاف القرآن ولاخلف في ذلك بين الأمة واذا عرفنا ذلك فيجوز لنا حينئذ ان نؤدي المعنى الذي فهمناه من السنة بغير الفاظها لكن انما يجوز ذلك مع الضبط لمعانيها بحيث لا يخشى ان يحصل في العدول عنها زيادة ولا نقصان في المعنى لأن ذلك هو المقصود من ايراد السنة وايضا فان الصحابة نقلوا عنه ﷺ احاديث في وقائع عدة بالفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره احد فجرى مجرى الاجماع واحتج المانعون من ذلك بقوله ﷺ رحم الله او نضر الله امراء سمع فوعاها واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واجيب بانه انما دعا له لأن نقله بلفظه هو الأولى وليس فيه دلالة على منع الرواية بغير اللفظ وبان الحديث يتضمن العبادات فوجب اداؤ ه بلفظه كما ان القرآن لما تضمن العبادات وجب اداؤ ه بلفظه واجيب بانه انما وجب في القرآن بدليل خاص دل على ان تلاوة لفظه عبادة وان لم يفهم تاليه المعنى بخلاف السنة فتلاوة لفظها ليس بعبادة وبان في بعض الفاظ السنة عبادات وجب علينا نقلها بالفاظها كالآذان والاقامة والتوجيه والتحيات فعلمنا بذلك ان لفظ الحديث معتبر نقله ايضا فلا يصح سلخ المعنى منه واجيب بان ذلك انما وقع في الفاظ مخصوصة فلا يحمل غيرها عليها لثبوت الخصوصية لها دون غيرها بالادلة المنقولة والله اعلم .

ذكر شروط الراوي

يشترط في الراوي الذي تقبل روايته شروط احدها ان يكون بالغ الحلم فلا تقبل رواية الصبي اتفاقا وقيل بقبول روايته ان كان مميزا ضابطا .

قال نور الدين والصحيح انها لا تقبل لأنه اذا علم انه لا اثم عليه في الكذب فلا يؤمن منه ان يجترىء عليه فيميد ذلك الشك في صدقه وايضا فان العدالة شرط في قبول الرواية وهي في الصبي غير متحققة اما اذا تحملها وهو صبي ثم اداها بعد بلوغه ففي قبول روايته قولان ونسب القول بقبولها الى الاكثر الشرط الثاني ان يكون عاقلا فلا تقبل رواية المجنون والمعتوه اتفاقا الشرط الثالث ان يكون ضابطا والمراد به

اتقان المعنى عند السماع والمحافظة على حفظه فلا تقبل رواية من غلب سهوه على ضبطه اتفاقا واختلفوا فيمن يعتريه السهو ولم تكن حالة ضبطه اغلب قيل بقبول روايته وقيل بردها وقيل انها موضع اجتهاد ومعناه ان ينظر في روايته فان دل دليل على ترجيح صدقه فيها قبلت والا تركت احتج القابلون لروايته باجماع الصحابة على قبول خبر من كثرت غفلته وذهوله فانهم حين عثروا على كثرة سهو ابي هريرة وغلطه هدده عمر وعائشة ونهوه عن تكثير الرواية ومع ذلك لم يمنعوا من قبول خبره ولا فرقوا بين ما فيه مطعن وبين ما لا مطعن فيه الشرط الرابع ان يكون الراوي متصفا بصفات المسلم من الاقرار بالشهادتين والتصديق بما جاء به محمد ﷺ فلا تقبل رواية المشرك اجماعا واختلفوا فيمن يلحقه الشرك بالتأويل فقيل لا تقبل روايته مع ذلك وقيل تقبل وكذلك الخلاف في فاسق التأويل ايضا وحجة من رد قبول روايتهما هي ان قبول روايتهما ركون اليهما وقد قال تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وكافر التأويل وفاسقه كل منهما ظالم لنفسه .

قال نور الدين رحمه الله ورد بانه لا نسلم ان ذلك ركون اليهم كما لا نقول لمن ساءل ذميا او حربيا عن ضالته او عن الطريق فأخبره فعمل بخبره لصدقه فهذا ليس ركونا بالاجماع كذلك من عمل بخبر كافر التأويل وفاسقه مع قوة ظنه بصدقه لما قدمناه احتج القابلون لروايتهما بان كفر التأويل وفسقه لا يمنع من حصول الظن بصدق خبرهم فيجب قبوله لحصول الظن بصدقه اذ من يعتقد الكذب شركا كالازارقة والصفرية فان الظن بصدقه يكون اقوى .

قال نور الدين فهذا الوجه عندي ظاهر وان نص ابن بركة على رد خبر فاسق التأويل وقال البدر لم احفظ في قبول رواية المبتدع الشرط الخامس ان يكون الرواي ذا مروة تحفظه من فعل ما يهلكه من المعاصي ومن فعل ما يشينه عند ذوى المروات وهذه الحالة عندهم معروفة بالعدالة فخرج بذلك الفاسق الغير المتأول في فسقه لأنه لم يتجنب الفعل المهلك له اما الفاسق المتأول اذا اجتنب ما يدين بتحريمه فهو عدل في دينه وفي قبول روايته الخلاف المتقدم وخرج ايضا من يفعل الأمور الدينية من الحرف السرية ومخالطة الارذال ومجالسة السفهاء ونحو ذلك فانه لا تقبل رواية من هذه صفته اذ لا مروة له تمنعه من فعل ما يشينه فلا يؤمن منه الكذب وباشتراط العدالة

في الراوي تسقط رواية من لا تعرف حاله اهو عدل ام غير عدل لأن المشروط في قبول خبر الواحد ظن صدقه ولا يظن بصدق خبر المجهول بل يستوى فيه الحالان ظن صدقه وظن كذبه وايضا فلو ظن السامع صدقه مثلا مع جهالة حاله ما صح له قبول خبره لأن الأدلة المسعية منعت من اتباع الظن ان يتبعون الا الظن ولا تقف ما ليس لك به علم فحرم اتباع الظن عموما وخصص الاجماع من ذلك العموم قبول خبر العدل لظن صدقه فيبقى ما عداه في حكم التحريم .

قال نور الدين رحمه الله وذهب بعض قومنا الى جواز قبول خبر مجهول الحال واحتجوا على ذلك بوجوه احدها انا لم نؤمر بالتثبت في الرواية الا حيث علمنا الفسق بل نقول ان سبب التثبت ظن الفسق وذلك لا يرتفع الا بمعرفة العدالة الوجه الثاني قوله ﷺ نحن نحكم بالظاهر ورد بانه لا نسلم ان الظاهر في المجهول الصدق الوجه الثالث ان الشرع جوز قبول خبره في التذكية وملك ما يبيعه ونحو ذلك فيجب قياس سائر اخباره على ذلك ورد بان الشارع جوز ذلك مع تيقن فسقه ومنع من قبول روايته مع تيقن الفسق الشرط السادس ان لا يكون الراوي عمل بخلاف ما روى فان من روى رواية ثم عمل بخلافها كان ذلك موجبا لتهمته اما في الرواية واما في المساهلة في العمل وجميعها مخل بقبول روايته الشرط السابع ان لا يترك الاخذ بروايته غيره من العلماء فان ترك العلماء للاخذ بروايته مع سماعهم منه انما يكون لطعن في الراوي او لطعن في الرواية الشرط الثامن ان لا يتأول الرواية راويها فان تأولها وقف عن قبولها وعن ردها لأن ذلك التأويل منه انما يكون لشيء في تلك الرواية كحديث معارض لها او نحو ذلك الشرط التاسع ان لا يكون ذلك الراوي مدلسا في روايته لأن التدليس نوع من التلبيس ولا تقبل رواية ملبس فكذا رواية المدلس وصفة التدليس ان يروى الراوي الرواية ويوهم انها من غير من اخذها عنه ليقبل السامع ما روى كما اذا روى الرواية عن ابي هريرة مثلا واوهم السامع انها عن ابن عباس او كان من روى عنه مساميا لمن شهر بالفضل والعدل فيقول روى فلان ولم يبينه بصفة تميزه عن ذلك الفاضل المشهور ليقبل السامع الرواية اذ المتبادر من ذلك الأسم هو الرجل الفاضل او كان لمن روى عند اسم مشهور يدل على نقصان فيه فيترك ذلك الاسم ويسميه باسم آخر عن الاسم الذي شهر به فانواع التدليس ثلاثة كلها عيب في الرواية وقد شدد اصحاب التدليس حتى قال شعبة لأن ازنى احب الى من ان ادلس الشرط

العاشر ان لا يكذب الراوي اصله الذي روى عنه كما اذا روى عن ابن عباس مثلا فقال ابن عباس ما رويت هذه الرواية ولا حدثت بها احدا فان تلك الرواية لا تقبل وان كان الراوي عدلا مثلا لحصول الشك فيها اما اذا قال لا ادري هذه الرواية اولا اعلم اني رويتها اولا احفظ ذلك والراوي جازم بانها عنه قبلت اتفاقا لصحة الذهول والنسيان ونحو ذلك فيحتمل ان يكون من رويت عنه نسى ذلك فتقبل من الراوي لكونه عدلا مثال ذلك انكار سهيل بن ابي صالح حديث القضاء بشاهد ويمين وقد رواه عنه ربيعة ثم كان يرويه سهيل عن ربيعه ويقول حدثني ربيعة عني .

قال نور الدين ونحن لم نرد هذا الحديث لهذه العلة لكن لعدم صحة الحديث معنا والله اعلم .

ذكر صفة العدل وحكم التعديل

عرف العدل بانه هو الذي يفعل جميع ما يجب عليه من اوامر ربه ويتنجب جميع المحرمات التي نهاه الله عنها فمن كان بهذه الصفة سمى عدلا وتقيا ووجب قبول روايته وشهادته وفوق درجة العدالة درجة الصلاح وهي ان يفعل فوق الواجبات ما امكنه من فعل المندوبات ويترك فوق المحرمات ما لا بأس به مخافة الوقوع فيما فيه بأس به واعلى من درجة الصلاح درجة الصديقية وهي ان يسارع الرجل الى فعل جميع الفضائل حسب طاقته ويترك فوق المحرمات ما لا بأس به لا لمخافة شيء من الأمور وهاتان الدرجتان زيادة فضل لصاحبها اما المشروط لغرضنا من قبول الرواية والشهادة فهى درجة العدالة لا غير نعم اذا تعارضت رواية العدل ورواية من فوقه ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه قدمت رواية من فوق العدل لأن الظن بصدقه اقوى فاذا علمت عدالة العدل قبلت روايته وشهادته واذا لم تعلم اخذ بقول المعدل فيها ويجزي في نقل التعديل قول الواحد العدل سواء كان ذلك في قبول الرواية ام الشهادة وكذلك التجريح ايضا لأن كل واحد من التجريح والتعديل خبر لا شهادة والمعتبر في الخبر حصول الظن بصدقه اذ لا سبيل الى اليقين والظن بالعدالة والجرح يحصل بخبر العدل .

قال نور الدين وقال بعض المحدثين لا يثبت بخبر واحد في الرواية والشهادة لأن التعديل والجرح شهادة على المعدل والمجروح فاعتبر العدل قال ورد هذا القول بانه لا نسلم بانه شهادة بل خبر ولا وجه للحكم عليهما بانهما شهادة اذ لا دليل على ذلك وليس من اخبر عن شخص بكذا له حكم الشاهد اذ المطلوب الظن واختار البدر الشماخي قبول قول الواحد في التعديل دون التجريح وهو قول سعيد بن المبشر فانه قال يجوز التعديل بواحد والتجريح باثنين وكانه نظر في ذلك الى قبول الولاية بقول العدل الواحد دون البراءة فانها لا تقبل على الصحيح عندنا الا بعدلين .

قال نور الدين والفرق بين الولاية والبراءة وبين التعديل والتجريح ظاهر اذ لا يلهم من طرح رواية الرجل اورد شهادته ثبوت الولاية له على ان اصحابنا لم يشترطوا في تعديل الشهود وتجريحهم غير معدل واحد ومثله الراوي لأنه ايسر حالا منه واشترطوا في البراءة عدلين على الصحيح واختلف في كيفية تأدية وصف التعديل والتجريح فقال الباقلانى يكفى الاطلاق في التعديل والتجريح كقول المعدل هذا عدل والجارح هذا مجروح وقال الغزالي والجويني ان كان عالما كفى الاطلاق في التعديل والتجريح وان لم يكن عالما فلابد من التفصيل .

قال نور الدين وصححه ابويعقوب واختاره بعض اصحابنا المشارقة وقيل لا يكفى في التعديل والتجريح الاطلاق وان كان من عالم بل لابد من بيان السبب في ذلك وقال الشافعي انما يكفى الاطلاق في التعديل دون التجريح وقال غيره بعكس ذلك واختلفوا في رواية العدل عن مجهول الحال هل ذلك تعديل له ام لا قال بعض تعديل لأن الظاهر من العدل لا يروى الا عن عدل قال البدر الشماخي ومثله عمل العامل برواية المجهول اذا كان يرى العدالة شرطا في قبول الرواية فهو تعديل والا فلا وكذا حكمه بشهادته اذا كان يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة واما اذا كان لايرى العدالة شرطا في قبول الرواية والشهادة والعمل فليس بتعديل واختلف الناس في الصحابه فقال الاكثر من الاصوليين والفقهاء من قومنا والمحدثين الصحابة كلهم عدول ثم اختلف هؤلاء فقالت الاشعرية مطلقا والمعتزلة الا من ظهر فسقه منهم ولم يتب كمعاوية واشياعه وقيل بل هم في العدالة كغيرهم لا يقبل الا من ظهرت عدالته منهم او من عدله عدل وقيل بل هم عدول الى حين الفتن فلا يقبل الداخل فيها لأن الفاسق منهم غير معين .

قال نور الدين رحمه الله قال صاحب المنهاج وهذا القول يروى عن عمرو بن عبيد لأنه توقف في الفاسق من المقتتلين يوم الجمـل وعن النظام الجـرح لهم وكذا عن الامامية الا من قدم عليا في الخلافة .

قال نور الدين وهذه الأقوال كلها للغير وبعضها باطل لا يقبل الحق اصلا وهو القول بتجريح جميع الصحابة والقول بجرحهم الا من قدم عليا في الخلافة فان هذين القولين اشنع اقوال المسئلة وابعدها عن الحق لمضادتها قوله تعالى **لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يباعونك تحت الشجرة** وقول محمد ﷺ والذين آمنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الآية وكثير من آى الكتاب يقضي بثبوت الفضل لهم والعدالة على الجملة نقوله ﷺ اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ويليها في البعد قول الاشعرية بثبوت العدالة لهم مطلقا اي قبل الفتن وبعدها وهذا القول يبطل به ثبوت البغى وفسق الباغى وقد صرح الكتاب بفسق البغاة حيث قال وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصحلوا بينهما فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء الى امر الله فاخبرنا ان الباغية خارجة عن امر الله وان حدها القتل حتى ترجع عن بغيها وكل خارج عن امر الله حدة القتل فهو فاسق قطعا كالكافر فانه خارج عن امر الله وحده القتل حتى يرجع وفي هذا كفاية لمن انصف ولم تجذبه امراض التعصب والهوى الى التند هده في مهاوى الردى .

قال نور الدين والقول الفاصل بين الخصوم في هذا المقام وهـو المطابق لـظاهر الكتاب والسنة ان نقول انهم جميعا عدول الا من ظهر فسقه منهم قبل الفتن اما بعد الفتن فمن علم منه البقاء على السيرة التي كان عليها رسول الله ﷺ فهو عدل مطلقا وهي الجماعة التي قامت على عثمان ونصبت عليا وفارقته يوم التحكيم طلبا لاقامة كتاب الله ومن لم يعلم منه البقاء على تلك السيرة فلا يسارع الى تعديله حتى يختبر لكثرة المفتتنين واختلاط الموفين بغيرهم والله اعلم .

ذكر الخبر الغير المتصل

والمراد به ما لم يتصل سنده برسول الله ﷺ سواء كان مرسلا او منقطعا او متصلا بالصحابي فقط وهو الموقوف واختلف في حد المرسل على ثلاثة اقوال القول الأول

للاصوليين وهو ما سقط من اسناده راو واحد فاكثر من اي موضع كان القول الثاني للمحدثين وهو مارفعه التابعي الى النبي ﷺ سواء كان من كبار التابعين كجابر بن زيد وسعيد بن المسيب والحسن البصري او من صغار التابعين كالزهري وابي حازم ويحيى بن سعيد الانصاري القول الثالث لبعض اهل الحديث وهو ما رفعه التابعي الكبير الى النبي ﷺ فعلى هذا يكون ما رفعه التابعى الصغير داخلا في المنقطع عند ارباب هذا القول وحكم المرسل ان كان من مراسيل الصحابة قبل بلا خلاف لأن رواية الصحابي محمولة على السماع اذاقال الصحابي قال رسول الله او عن رسول الله ﷺ حمل ذلك على انه سمع منه لأنه ادركه ولأن الصحابة كلهم عدول قبل الفتن الا من ظهر فسقه منهم والصحابي العدل يتحاشى عن اخذ الرواية من الفاسق فوجب الأخذ بمرسل الصحابي اجماعا وان كان من مراسيل التابعين او تابعيهم فقد اختلف في قبوله على مذاهب الاول انه يقبل مرسل العدل مطلقا ونسب الى الجمهور الثاني لا يقبل المرسل مطلقا ونسب الى بعض المحدثين الثالث لعيسى بن ابان وابن الحاجب انه لا يقبل من الصحابي او من التابعي او من امام نقل المذهب الرابع للشافعي وهو انه لا يقبل الا ان يعضده ما يقويه من ظاهر كنص او عمل صحابي او ارسال تابعي كمراسيل ابن المسيب او اسنده غير المرسل وشيوخهما مختلفة في الاسناد والارسال او عرف انه لا يرسل الا عن عدل .

قال نور الدين رحمه الله ونقل الاجماع من الحنفية على قبول مرسل الصحابي ظاهر الصواب فلا ينبغي الخلاف فيه لان الصحابة قد ارسلوا ولم ينكره احد منهم بل كانوا بين عامل به ومصوب ومنه قول البراء بن عازب ليس كل ما احدثكم سمعته من رسول الله ﷺ الا انا لا نكذب يعني انه قد يقول قال رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه بل رواه من يثق به فارسل وارسل ابن عباس رواية انما الربا في النسيئة فلما سئل هل سمعته من رسول الله ﷺ قال لا بل رواه لي اسامة ولم ينكر عليه ارساله فكان اجماعا على تصويبه ومن ذلك ان ابن عباس روى ان النبي ﷺ لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر انه اخبره بذلك الفضل بن عباس ولم ينكر عليه وقد روى ان ابن عباس لم يسمع من الرسول ﷺ الا القليل مع كثرة روايته عنه قال عيسى بن ابان والذي يصحح هذا انهم لما لم يردوا خبرا لأنه خبر واحد كذلك لم يردوا خبرا لأنه مرسل اي فيكون الاجماع على قبول المرسل كالاجماع على قبول خبر الواحد العدل

وثبوت هذا الاجماع وصحته احتج القائلون بقبول مرسل الحديث مطلقا وذلك انه لما ثبت الاجماع من الصحابة على قبول الخبر المرسل لعدالة الراوي وجب ان يقبل الارسال في كل وقت اذا كان المرسل عدلا على ان الاجماع من التابعين قد وقع على قبول المرسل ايضا لأنه لم يرو عن احد منهم رد المرسل وهم بين مرسل ومصوب فمن ذلك قول النخعي اعلموا اني ان سمعت الحديث من واحد عن ابن مسعود قلت حدثني فلان عن ابن مسعود وان سمعت من جماعة قلت قال ابن مسعود يعني انه يرسل حيث يقوى ظنه وقد وقع الارسال ايضا في كثير من روايات جابر بن زيد وروى ابن الحاجب الارسال عن ابن المسيب والشعبي والنخفي والحسن البصري وغيرهم فكان ذلك اجماعا من التابعين على قبول المرسل فلا وجه لدفعه قال بعضهم ان رد المرسل بدعة حدثت بعد المائتين والمقطوع ما جاء عن تابعي من قوله او فعله موقوفا وليس بحجة والموقوف ما قصر على الصحابي قولا او فعلا ولو منقطعا وهل يسمى اثرا نعم ومن قول الصحابي كنا نفعل ما لم يضفه الى النبي ﷺ فان اضافه اليه كقول جابر بن عبدالله كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فمن قبيل المرفوع وان كان لفظه موقوفا لان غرض الراوي بيان الشرع وقيل لا يكون مرفوعا وقول الصحابي من السنة كذا او امرنا بضم الهمزة او كنا نؤمر او نهينا او ابيح فحكمة الرفع ايضا كقول الصحابي انا اشبهكم صلوة به ﷺ وكتفسير تعلق بسبب النزول وحديث المغيرة كان اصحاب رسول الله ﷺ يقرعون بابه بالاظافير صوب ابن الصلاح رفعه ولو قال تابعي كنا نفعل فليس بمرفوع ولا بموقوف ان لم يضفه لزمن الصحابة بل مقطوع فان إضافة لزمنهم احتمل الوقف لأن الظاهر اطلاعهم عليه وتقريرهم واحتمل عدمه لأن تقرير الصحابي قد لا ينسب اليه تقريره ﷺ واذا اتى شيء عن صحابي موقوفا عليه مما لا مجال للاجتهاد فيه كقول ابن مسعود من اتى ساحرا او عرافا فقد كفر بما انزل على محمد ﷺ فحكمه الرفع تحسينا للظن بالصحابة قال الحاكم والضعيف ما قصر عن درجة الحسن بسبب وهن في سنده كالطعن في بعض رواته وتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة والمضعف ما لم يجمع على ضعفه بل في منعه او سنده تضعيف لبعضهم وتقوية للبعض الآخر وهو اعلى من الضعيف والمنكر القوي لا يعرف متنه من غير جهة راويه فلا متابع له ولا شاهد مثاله حديث ابي ذكير يحيى بن محمد بن قيس عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة كلوا البلح بالتمر

والشاذ ما قلت رواته وينقسم الى غريب وعزيز وفرد فالغريب ما انفرد راو بروايته او برواية زيادة فيه عمن يجمع حديثه كالزهري احد الحفاظ في المتن او السند وينقسم الى غريب صحيح كالافراد المخرجة في الصحيحين والى غريب ضعيف وهو الغالب على الغرائب والى غريب حسن وفي جامع الترمذي منه كثير والعزيز ما انفرد بروايته اثنان او ثلاثة دون سائر رواة الحفاظ المروى عنه والفرد يكون مطلقا بان ينفرد الراوي الواحد عن كل واحد من التقاة وغيرهم ويكون بالنسبة الى صفة خاصة وهو انواع فمنه قول القائل في حديث قراءته ﷺ في الاضحى بقاف واقتربت لم يروه الا ضمرة بن سعيد فقد تفرد به عبيد الله بن عبدالله عن واقد الليثى ومنه ما قيل براو مخصوص حيث لم يروه عن فلان الا فلان كقول ابي الفضل بن طاهر عقب الحديث المروي في السنن الاربع من طريق سفيان بن عيينة عن وائل بن داود عن ولده بكر بن وائل عن الزهري عن انس ان النبي ﷺ اولم على صفية بسويق وتمر لم يروه عن بكر الأوائل ولم يروه عن وائل غير ابن عيينة فهو غريب وكذا قال الترمذي انه حسن غريب والحكم بالتفرد يكون بعد تتبع طرق الحديث الذي يظن ان فرد هل شارك راويه الآخر ام لا فان وجد بعد كونه فردا ان راويا آخر ممن يصلح ان يخرج حديثه للاعتبار والاشتهار به وافقه فان كان التوافق باللفظ سمى متابعا وان كان بالمعنى سمى شاهدا وان لم يوجد من وجه بلفظه او بمعناه فانه يتحقق فيه التفرد المطلق حينئذ والموضوع هو الكذب على رسول الله ﷺ ويسمى المختلق وتحرم روايته مع العلم به الا مبينا ويحرم العمل به مطلقا وسببه نسيان او افتراء او نحوهما ويعرف باقرار واضعه او قرينته في الراوي او المروي فقد وضعت احاديث يشهد بوضعها ركاكة الفاظها ومعانيها قال الربيع بن خيثم ان للحديث ضوءا كضوء النهار يعرف وظلمته كظلمة الليل المنكر

قال نور الدين ومما يعرف به الموضوع ايضا ان تعارضه الأصول القاطعة حيث لا يمكن الجمع بينها وبينه كحديث الرؤية فانه معارض لقوله تعالى **لا تدركه الابصا وهو يدرك الابصار** ولقوله تعالى **ليس كمثله شيء** فان هاتين الآيتين قاطعتان بنفى رؤيته تعالى وبنفى المشابهة له ولا يمكن الجمع بينهما وما حؤول من الجمع في ذلك باطل قطعا اما المنقطع وهو ما سقط من رواته واحد من مكان واحد او من مكانين واكثر بحيث لا يزيد سقط كل منها على راو واحد والمعضل وهو ما سقط من رواته اثنا

فاكثر مع التوالي كقول مالك قال رسول الله ﷺ فهما من نوع المرسل والصحيح قبولهما والله اعلم .

مبحث فعله صلى الله عليه وسلم

اعلم ان فعله ﷺ على انواع احدها جبلي منسوب الى الجبلة وهي الخلقة البشرية بمعنى ان الخلقة البشرية محتاجة اليه كالأكل والشرب والنوم ومباشرة الأزواج والقيام والقعود ونحو ذلك وحكم هذا النوع الاباحة لكل بشر اتفاقا النوع الثاني ما ورد بيانا لشيء من الكتاب والسنة كصلاته ﷺ بيان لقوله تعالى **اقيموا الصلوة** بدليل قوله ﷺ صلوا كما رأيتمونى اصلي وكحجة بيان لقوله تعالى **ولله على الناس حج البيت** الآية لقوله ﷺ خذوا عنى مناسككم ونحو ذلك النوع الثالث ما ورد من فعله ﷺ مخصصا لعموم الكتاب او السنة كما لو نهانا عن العمل في الصلوة ثم سوى رداءه فيها فان تسويته رداءه فعل مخصص لعموم النهى اد لا تجوز عليه المعصية وحكم هذا النوع والذي قبله حكم ما ورد بيانا له اوتخصيصا فانه ان كان المبين واجبا كان الفعل واجبا ايضا وان كان المخصص واجبا كان الفعل المخصص واجبا ايضا وقد تقدم بيان كل واحد من ذلك في محله من بابي البيان والتخصيص النوع الرابع ما دل الدليل على انه ﷺ مخصوص به من دون امته كتزوج تسع زوجات معا وكوجوب الاضحاء والضحى وقيام الليل ونحو ذلك فان الدليل الشرعى قد بين خصوصيته ﷺ بهذه الافعال فلا يحل لغيره اتباعه فيها على الجهة التي اوقعها عليه اما منع تزوج ما فوق اربع فظاهر بنص الكتاب واما منع اتباعه في وجوب الاضحاء والضحى وقيام الليل فوجهه انه لا يحل لاحد ان يأتى هذه الطاعات معتقدا وجوبها على نفسه ون جاز له فعلها ندبا النوع الخامس ما ورد على غير هذه الأنواع وهو قسمان الاول ما علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فحكمه على ما علم من ذلك وامته مثله في ذلك وجوبا وندبا واباحة ما لم يقم دليل يمنع التآسى به شيء من ذلك لعموم قوله تعالى **لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة** وظاهرها وجوب التآسى به في ايجاب ما وجب وندب ما ندب واستباحة ما استباح وقيل لا يلزمنا التآسى به في شيء من افعاله الا فيما قامت دلالة شرعية على تكليفنا به اذ لا دليل يقتضي وجوب ذلك علينا فيما فعله ولم ياءمرنا ان نفعل كفعله كما قال صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله خذوا عنى مناسككم فاما قوله تعالى **لقد كان لكم**

في رسول الله اسوة حسنة الآية فلا نسلم انها تكفي في وجوب التآسي بدل انها مجملة وبيان اجمالها انا قد علمنا ان في افعاله ما لا يلزمنا اتباعه فيه وفيها ما يلزمنا اتباعه فيه ولا يتميز لنا هذا من هذا الا بدلالة تبين لناما يجب علينا اتباعه فيه ورد بانه انما يصح ما قلتم لو لم يكن قد تميز لنا ما لا يجب علينا التآسي فيه فاما وقد تميز لنا في الصورتين اللتين قدمنا علمنا ان ما عداهما فهو المقصود في الآية الكريمة فوجب امتثالها وهو المطلوب ثم انا ندعى الاجماع على وجوب التآسي فيه في غير العبادات كما يجب فيها فانهم رجعوا الى ازواجه في قبلة الصائم وفيمن اصبح جنبا لم يفسد صومه وفي تزوجه ميمونة وهو حرام او حلال وغير ذلك القسم الثاني ما لم نعلم صفته من وجوب او نحوه وانما فعله ﷺ ولم تدل قرينة على جهة ايتائه له اهو على جهة الوجوب ام غيره اختلف الاصوليون على ما يحمل فنوقعه عليه نحن فقال ابن سريج انه يحمل على الوجوب فيلزمنا ايقاعه لوجوبه وقال الشافعي بل يحمل على الندب فقط وقال مالك بل يحمل على الاباحة وقال بان الحاجب ان ظهر منه ﷺ قصد القربة فندب والا فمباح وقيل بالوقف احتج القائلون بالوجوب بعموم قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله فاتبعه وبعموم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وايضا فقد خلع نعله في الصلوة فخلعوا نعالهم واجيب عن الأول بانه انما يجب التآسي والاتباع على جهة الوجوب حيث يعلم ان الفعل واجب اما حيث لم يعلم ذلك فلا دليل على ان الفعل واجب واجيب عن الثاني بان المراد من قوله تعالى وما آتاكم الرسول اي ما امركم به بدليل وما نهاكم عنه واما خلع نعالهم فلقوله صلوا كما رأيتموني اصلي احتج القائلون بالندب بانه لو كان واجبا استلزم التبليغ بالقول ولا تبليغ والاباحة منتفية لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فصار مندوبا على كل حال احتج القائلون بالاباحة بان الاباحة هي المحققة حيث لا دليل على ما فوقها فوجب الوقوف عليها واجيب بان الدليل على الندبية حاصل من قوله تعالى فاتبعوه احتج القائلون بانه ان ظهر قصد القربة فندب والا فمباح بان فضل القربة قرينة تثبت رجحان الفعل على تركه فيستدل بها على الندبية وعند عدم القرينة فهو مباح اما القائلون بالوقف فانما وقفوا لتعارض هذه الأدلة معهم ونحن نقول ان حمله على الندبية هو الصحيح لأن افعاله ﷺ شرع له ولغيره الا ما قام الدليل بخصوصيته

به فترفعنا به عن المباح لثبوت المزية له على غيره ولم نبلغ به درجة الوجوب لأن الوجوب امر الزامي لا يثبت الا بدليل ولم يكف في اثباته هذا الفعل الوارد عنه ﷺ لثبوت هذه الاحتمالات فيه .

قال نور الدين يعرف حكم فعله ﷺ بالاضطرار الحاصل من قرائن احواله في مقصده فان الضروري قد يحصل عند الامارات فما عرفه المشاهدون له من قصده ضرورة وجب عليهم اتباعه واذا نقلوه الينا وجب علينا العمل به مع صحة النقل بتواتر اوغيره ويعلم ايضا حكم فعله بما يصفه به ﷺ من وجوب او ندب او اباحة فيعمل بمقتضى وصفه اياه ونعلم ايضا حكمه بكونه فعله بيانا لخطاب مجمل فحكمه حكم المبين كغسله الذراعين مع المرفقين بعد نزول قوله تعالى وايديكم الى المرافق وطريقنا الى كونه بيانا اما قوله او معرفتنا بقرينة حال ان فعله امتثالا لذلك الخطاب وما فعله ﷺ من الافعال في الصلوة بعد ان نهانا ان نفعل فيها فعلا يخالفها اقتضى الاباحة نحو ان يرمى بالنخاعة او يسوى رداءه ونحو ذلك لأنه ﷺ لا تجوز عليه المعصية وقد امرنا بالاقتداء به في افعاله واقواله فنقطع بان فعله بعد النهى تخصيص لعموم النهى حينئذ وكذلك ما فعله ﷺ ولم نعلم جهة حكمه ولا دليل على الوجوب فندب اذ قد امرنا بالتآسى به فاذا لم يكن واجبا تعين الندب والله اعلم .

مبحث تقريره صلى الله عليه وسلم

اذا رأى صلى الله عليه وسلم فعلا او سمع قولا من احد وكان قادرا على الانكار فلم ينكره كان ذلك تقريرا منه على ذلك الفعل فيكون دليلا على جوازه اتفاقا لكن بشرط ان يكون ذلك الفعل والقول بمعلوم الحرام كالكفر بالله ونحوه فانه لو رأى ﷺ مجوسيا مارا الى الكنيسة فلم ينكر عليه ما كان ذلك منه تقريرا على جواز المرور الى الكنيسة واعلم ان لحجية تقريره ﷺ شروطا احدها ان يعلم بذلك الفعل ولم ينكره وثانيها ان يكون قادرا على الانكار فلم ينكره وثالثها ان يكون ذلك الفعل مما يحتمل النسخ فيخرج نحو الكفر بالله فليس في السكوت عنه تقرير ورابعها ان لا ينكره عليه في حضرته غيره مخافة ان يكون قد اكتفى بذلك الانكار وخامسها ان يعلم من حاله انه منتبه لذلك الفعل غير غافل عنه فان احتمل انه غافل فلا تقرير هذا كله اذا لم يظهر منه استبشار لذلك الفعل او ذلك القول اما لو ظهر استبشاره كان ذلك ادل على الجواز ولا يكون دليلا على التعبد به .

قال نور الدين فلا وجه لتمسك الشافعي باستبشاره ﷺ بقول المدلجي وقد مدت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض في جعل القيافة طريقا شرعيا يؤخذ بها في النسب لأنا نقول ان استبشاره انما كان لموافقة الحق والزام الخصم ما يلزمه على اصله وحكم تقريره ﷺ حكم فعله حيث انه يكون ناسخا ومنسوخا فان سبق التحريم ثم رأى من فعل ذلك المرم فلم ينكره عليه كان ذلك نسخا للتحريم وكذا يكون بيانا للمجمل ومخصصا للعموم على الصحيح والله اعلم .

القول في مذهب الصحابي

اختلف في مذهب الصحابي هل يكون حجة على غيره ويلزمنا اتباعه ام لا على ثلاثة مذاهب احدها انه يلزمنا اتباعه سواء كان قوله يدرك بالقياس ام لا لأن قوله ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لأنهم شاهدوا طريق النبي ﷺ في بيان الاحكام وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص وثانيها لا يجوز تقليده مطلقا لأنهم قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعده وثالثها يجب تقليده فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والكذب عنهم منتف واما اذ ادرك بالقياس فلا يجب لأن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطاء ويصيب .

قال نور الدين والصحيح ان مذهب الصحابي لا يكون حجة على غيره اذ لو كان حجة على احد لزم ان لا يقع بين الصحابة خلاف في مسئلة اصلا وبيان ذلك ان الخلاف قد وقع من الصحابة في كثير من المسائل فلو كان قول الصحابي حجة على غيره لزم ان يكون من سبق منهم الى قول حجة على غيره فيلزم الباقين اتباعه ولا يسعهم خلافه والمعلوم انهم قد اختلفوا والله اعلم .

خاتمـــة

اختلف في شرع من قبلنا من الرسل هل يكون ما لم ينسخ منه شرعا لنا ام لا فيه ثلاثة مذاهب المذهب الأول لا يكون شرعا لنا مطلقا المذهب الثاني يكون شرعا لنا

مطلقا لانه اذا لم ينسخ علمنا بقاءه المذهب الثالث ان يكون ما لم ينسخ منه شرعا لنا بشرطين احدهما ان يقصه الله علينا او نبيه من غير انكار له وثانيهما ان يكون ذلك على جهة التشريع لنا كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام **ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط** الآية وكما في قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام **انكم لتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين** وكما في قوله تعالى حكاية عن التوراة **وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين** الآية فان هذه الآيات ونحوها قص الله علينا فيها انه قد شرع على من قبلنا حكمها ولم ينكر علينا شيئا من احكامها وقد قصها على جهة التشريع لنا فكان شرعا لنا وهذا المذهب هو الذي اختاره نور الدين رحمه الله .

قال ولقائل ان يقول اذا قصه الله او رسوله على جهة التشريع لنا فليس هو بشرع من قبلنا وانما هو شرع نبينا لأن محل النزاع فيما لم يكن قد شرع لنا ولم ينسخ لا فيما شرع فيكون ما اختاره نور الدين هو نفس القول بان شرع من قبلنا ليس بشرع لنا وهذا ظاهر فيكون الخلاف لفظياً احتج القائلون بانه ليس بشرع لنا ولو لم ينسخ بان نبينا ﷺ كان اصلا في الشرائع بدليل قوله تعالى **واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به** فانه من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون نبينا ﷺ تابعا لشريعة من تقدمه والا لزم ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه حط مرتبته احتج القائلون بانه شرع لنا ما لم ينسخ بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى **اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده** والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا فيجب على النبي اتباع شرعهم وبقوله تعالى **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا** والدين اسم لما يدان لله تعالى به من الايمان والشرائع واجيب عنه بتخصيص الهدى والدين باصول الشريعة اي الايمان واما العقل فهو ان الرسول الذي كان شريعته منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا يبعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا تخرج ان تكون معمولا بها ببعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها واجيب بانه لا نسلم ذلك لأن شريعة الرسول السابق يصح نسخها ببعث الرسول الثاني بخلاف صفة الرسالة فانه لا يمكن نسخها بعد ثبوتها له على انا نقول انه قد قام

الدليل على نسخ ما سبق من الشرائع بشرع نبينا ﷺ الا ما قصه الله او نبيه على سبيل التشريع لنا وذلك قوله تعالى يأأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة الآية وقوله ﷺ حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى وايضافالمعلوم من حال الصحابة رجوعهم عند فقد النص منه ﷺ الى القياس والاجتهاد ولا يلتفتون في البحث عن الحادثة الى الشرائع المتقدمة فكان ذلك منهم اجماعا على ان شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ولو لم ينسخ ما لم يقصه الله او نبيه على سبيل التشريع لنا .

قال نور الدين وهذه المسئلة متفرعة على مسئلة صورتها هل كان نبينا ﷺ متعبدا بعد البعثة بشريعة من قبله ام لا وانما جاء بشريعة مبتداءة قولان قال والحق انه ﷺ انما بعث بشريعة مبتداءة سواء وافق بعضها حكم الشرائع السابقة او خالف اما قبل البعثة فقيل انه متعبد بشرع من قبله من الأنبياء وقيل انه لم يتبعد وتوقف آخرون وهو الحق اذ لا علم لنا الا بما انتهى إلينا علمه وكلا الحالين في حقه ممكن والذي يقتضيه ظاهر سيرته ﷺ انه كان قبل البعثة غير متعبد بشرع من قبله اما التوحيد وما تقوم به حجة العقل فقد كلف به جميع العقلاء وقد وفق ﷺ قبل البعثة وبعدها وقد كان قبل البعثة ايضا محفوظا من قاذورات الجاهلية تسديدا من الله تعالى وحسن توفيق له فنشاء في كنف الله تعالى وحفظه مقرونا بالملائكة عليهم السلام حتى انتهى الى الوقت الذي اراد الله له فيه ظهور الكرامة العظمى ﷺ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم والله اعلم .

الركن الثالث في مباحث الاجماع

الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على كذا بمعنى عزم عليه والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذ اتفقوا وهو في عرف الاصوليين والفقهاء وعامة المسلمين اتفاق علماء الأمة على حكم في عصر وقيل اتفاق امة محمد ﷺ في عصر على امر وزاد بعضهم ولم يسبقه خلاف مستمر فيخرج على التعريف الأول عوام الأمة ويدخلون على التعريف الثاني وله شروط ومحل يأتى بيان كل واحد من ذلك في محله ان شاء الله وصورة الاجماع ان ينطق كل واحد من المعتبرين بانه يجب كذا او يحرم او يندب او يكره او يباح او ان يفعل كل واحد من المعتبرين فعلا يواطى في ذلك فعل صحابه نحو ان يصلوا على

الجنازة باربع تكبيرات لا يزيد بعضهم عليها ولا ينقص او يتفقوا على ترك شيء نحو ان يتركوا الآذان في صلوة العيد او نحو ذلك فيكون اجماعا على انه غير واجب فيها او يقول بعضهم قولا او يعمل عملا ويسكت الباقون بعد انتشار ذلك القول او العمل فيهم ومع القدرة على انكاره فلا ينكروه بل يسكتون عليه كما اذا قال بعضهم صلوة الكسوف مشروعة فانتشر فيهم هذا القول فلم ينكره احد منهم كان اجماعا على شرعيتها فلو قال مثلا مفروضة ولم ينكروه ثبت الاجماع على فرضيتها فالاجماع نوعان احدهما اجماع قولي وهو ما فيه اتفاق اقوالهم او تواطى افعالهم على شيء واحد والنوع الثاني سكوتى وهو ما فيه قول بعضهم او عمله مع سكوت الباقين عليه بعد انتشار ذلك فيهم ومع القدرة على انكاره ولكل واحد من النوعين حكم يخالف حكم الآخر اما حكم الأجماع القولي فهو انه حجة قطعية يفسق من خالفها عند الجمهور لكن كونها قطعية بعد كمال شروطها الآتى ذكرها وفي موضع لا يكون فيها خلاف هل ذلك الحال اجماع ام لا فيما وقع فيه الخلاف انه اجماع ام غير اجماع فليس بحجة قطعية اتفاقا .

قال نور الدين وخالف النظام والرافضة وبعض الخوارج فزعموا انه ليس بحجة قال وللجمهور على ان الاجماع القولي بعد كمال شروطه حجة قطعية ادلة من الكتاب والسنة والاجماع فاما ادلتهم من الكتاب فمنها قوله تعالى **وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** احتج به ابوعلي الجبائى وبعض اصحابنا قال الجبائى فجعلهم بمنزلة الرسول في الشهادة والشهادة تستلزم العدالة فاقتضى ذلك عصمتهم اي عصمة جماعتهم من الخطاء فحرمت مخالفتهم ومنها قوله تعالى **ومن يتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى نصله جهنم وساءت مصيرا** ;وجه الاحتجاج بها انه تعالى توعد اتباع غير سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول ﷺ فوجب كونه حجة واما استدلالهم من السنة فهو قوله ﷺ لانزال طائفة من امتى على الحق ظاهرين وقوله ﷺ يحمل هذاالعلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وقوله ﷺ من سرته بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة وقوله ﷺ من فارق الجماعة قد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وقوله ﷺ من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية وقوله ﷺ عليكم بملازمة الجماعة ونظائر ذلك كثير فهذه ونحوها اخبار متعددة من طرق مختلفة صحيحة متواترة على

معنى واحد وان اختلفت عباراتها فقد صح تواتر معناها كتواتر شجاعة على وجود حاتم قال ابوهاشم ولأن هذه الاخبار واردة في اصل كبير وهو الاجماع ووجوب الرجوع اليه كالرجوع الى كتاب الله وما كان واردا في اصل كبير لم يجز اذا لم يعلم الساكت عن رواية صحته ان يترك النكير عليه بل ينكره كما لو روى راو ان ثم صلوة سادسة مفروضة على حد فرض الخمس فان من لم يعلم صحة ذلك لا يمكنه السكوت عن انكاره فكذلك هذه الأخبار الواردة في تنزيل الاجماع منزلة الكتاب والسنة المتواترة في وجوب الرجوع اليه لو لم يعلم الساكت عند روايتها صحتها لانكرها فعلمنا بهذه الطريقة صحة الاخبار المروية في وجوب اتباع الأمة فيما اجتمعت عليه قال صاحب المنهاج وهذه الطريقة اقوى من التي قبلها خلا ان لقائل ان يقول وبما عرفتم انها رويت في حضرة جامعة ولم ينكرها احد واين السبيل الى ذلك وهي في نفسها آحادية .

قال نور الدين وهو يميل الى ان الاجماع حجة ظنية لا قطعية لكون ادلة الاجماع ظنية عنده واما دليلهم من الاجماع فهو ما قاله ابن الحاجب وتبعه البدر الشماخي وهو ان الصحابة اجمعت على تخطئة من خالف اجماعهم قال ابن الحاجب والعادة تقضي ان الجماعة العظمى لا تجمع على تخطئة احد الا عن دليل قطعي لا ظني فاستلزم ذلك القطع بحصول اطلاعهم على دليل قطعي لاجله اجمعوا على القطع بخطاء مخالفهم وان لم نعلمه واما حكم الاجماع السكوتي فهو حجة ظنية توجب العمل ولا تفيد العلم مثل خبر العدل فمن خالف الاجماع السكوتي لا يحكم بفسقه على الصحيح كما لا يحكم بفسق من خالف الخبر الآحادي لان التفسيق لا يكون الا مع مخالفة الدليل القاطع وقيل ان الاجماع السكوتي حجة قطعية ايضا وقيل انه ليس بحجة رأسا وانما هو بمنزلة قول العالم الواحد فيلزم المجتهد ان ينظر لنفسه ولو خالف الاجماع السكوتي .

قال نور الدين والصحيح ما تقدم لما اوردنا من الحجة على ذلك واعلم ان وقوع الاجماع من اهل الاجماع ممكن وكذا بلوغ العلم باجماعهم الينا ممكن وكذا نقل اجماعهم لمن بعد عنهم ممكن فلا استحالة في شيء من هذه المقامات الثلاثة وقد خالف بعض اهل الأهواء في المقام الأول فزعم النظام وبعض الخوارج والروافض امتناع وجود الاجماع واحتجوا على امتناع وجوده بان انتشار الامة يمنع نقل الحكم الى

كل واحد منهم فيمتنع اجماعهم على حكم واحد واجيب بان المجتهدين عدد قليل ولهم اجتهاد في البحث عن الاحكام فلا يلزم مع ذلك امتناع اطلاع كل واحد منهم على ذلك الحكم وخالف بعضهم في المقام الثاني فزعموا ان الاجماع وان صح في ذاته لكن العلم بانه اجماع ممتنع واحتجوا على ذلك بأنه لو صح الاجماع لكان اما عن دليل قاطع واما عن دليل ظني فان كان عن دليل قاطع وجب ان ينتهي نقله الينا كما انتهى اليهم وان كان عن ظني منع الاتفاق على مضمونه لاختلاف القرائح واجيب بان ذلك غير ممنوع في الطرفين اذ قد يستغنى بالظنى عن نقل القطعى وقد يكون الظنى جليا وخالف بعضهم في المقام الثالث فمنعوا من صحة نقله الينا بعد تجويـزهم امكان وجوده وامكان الاطلاع عليه في زمانه واحتجوا على ذلك بانه لو قدرنا حصول اجماع السلف على حكم فان العادة تقضي بمنع نقله الينا وحصول اليقين لتجويزنا خفاء بعض اهل ذلك العصر لحادث اما مرض او اسرا وخمول او كذبه او رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله مستحيل عادة لأن الآحادي لا يفيد والتواتر يفيد واجيب بانه لا نسلم هذه الأمور فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على الظن ولا نعتد بانكار النظام وبعض الشيعة وبعض الخوارج والله اعلم .

ذكر اهل الاجماع

يعتبر في انعقاد الاجماع وفاق كل مجتهد ومتبع والمراد بالمجتهد كل من كانت له ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها والمراد بالمتبع كل من كان سالكا طريقة السلف الصالح فيخرج بذلك الفاسق فانه لا يعتبر بخلافه وكذلك ايضا يخرج المبتدع وهو من حاد عن طريقة السلف الصالح بتأويل يفسق به او يشرك عند من اثبت الشرك لبعض المتأولين فان خلاف هؤلاء لا ينقص اجماع المعتبرين من اهل الحق وقال ابوهاشم بل المعتبر المصدقون لنبينا ﷺ من مؤمن وفاسق واحتج على ذلك بقوله ﷺ لا تجتمع امتى على ضلالة ونحوه من الأخبار فظاهره عام لجميع امته والأمة تطلق على المصدق من مؤمن وفاسق .

قال نور الدين عموم الحديث مخصص بالكتاب وذلك قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس اذ يشترط في الشهداء العدالة قال واذا صح خروج الفاسق عن المعتبرين

في صحة الاجماع عرفت ان فسق احدى الطائفتين يصير قول الأخرى اجماعا وباشتراط المجتهد دون غيره في صحة انعقاد الاجماع يخرج الفقهاء فقط وهم المعروفون بتحصيل المسائل الفرعية نقلا لا استنباطا وان كان عن تقليد فلا يعتبر خلافهم في صحة الاجماع وقيل بل يعتبر خلافهم ويعتد باجماعهم دون اجماع غيرهم لأنهم اهل التحصيل للاحكام والاقبال على حفظها ويخرج ايضا الاصولي والمراد به من كان له معرفة بالأصول فقط دون سائر الشريعة فلا يقدح خلافه وقيل يعتبر خلافه فلا ينعقد الاجماع الا مع وفاق .

قال نور الدين واهل هذه الاقوال لا يخطىء بعضهم بعضا لأنه مقام اجتهاد وحجية الاجماع على كل قول من الأقوال المذكورة انما هي حجة ظنية عند من اثبتها حجة هنا لك فيلزم العمل بها دون العلم ولا يكون الاجماع حجة قطعية يحكم بتفسيق من خالفها الا اذا اجتمعت الأمة عالمها وجاهلها ومؤمنها وفاسقها ومحقها ومبتدعها فاذا اجتمعوا جميعا على حكم لم يسبقهم فيه خلاف وانقرضوا على ذلك من غير ان يرجع احدهم عن ذلك الحكم فهاهنا يكون الاجماع حجة قطعية باجماع جميع من اعتبر الاجماع وذلك بعد كمال الشروط الآتى ذكرها ومنها ان لا يكون اجماعهم مخالفا للنص وان ينقل اجماعهم الينا التواتر الى غير ذلك من الشروط المعتبرة ودون هذا فالاجماع حجة ظنية ويكفى اعتبار المجتهدين في كون الاجماع حجة ظنية على حسب ما اختاره نور الدين وليس يجزي في صحة الاجماع وفاق بعض مجتهدي الأمة مع خلاف البعض الآخر وان بلغ المتفقون على ذلك عددا كثيرا ولو خالف من اهل الاجتهاد واحد او اثنان واتفق الباقون .

قال نور الدين رحمه الله وذهب الخياط وابن جرير وابوبكر الرازي الى ان خلاف الواحد والاثنين لا يخزم الاجماع بل يكون الاجماع حجة قاطعة لقول ﷺ عليكم بالسواد الاعظم على غير ذلك من الاحاديث الموجبة لا تباع الاكثر وقيل ان انكر المتفقون خلاف ذلك المخالف كان اتفاقهم ناجماعا والا فلا ورد القولان بان المعتبر الاجماع من الجميع وهو في الصورتين غير موجود فلا اجماع وكذلك لا يكون اجماع اهل المدينة مع خلاف غيرهم حجة لأنهم بعض الأمة والمفروض اجماع جميع الأمة اما جميع مجتهديهم وعلمائهم واما جميع العلماء والعوام وقال مالك ان اجماع اهل المدينة

حجة اي وان خالفهم غيرهم في ذلك قال الحاكم والمشهور عن مالك انه رد الخبر بفعل اهل المدينة حتى قال ابن ذويب يستتاب مالك والحجة على ذلك قوله ﷺ المدينة طيبة تنفي خبثها ورد بانه دليل على فضلها وذلك لا يستلزم كون اجماع اهلها حجة والالزم ذلك في مكة ولا قائل بذلك ثم ان اكابر علماء الصحابة كانوا خارجين عنها فان عليا وابن مسعود وابا موسى وغيرهم كانوا في الكوفة وانس في البصرة وابو الدرداء بالشام وسلمان بالمدائن وابو ذر كان في الربذة ومن المحال ان لا يعتد بخلاف هؤلاء لأهل المدينة وكذلك ايضا لا يكون اجماع اهل بيت النبي ﷺ مع خلاف غيرهم اجماعا وقالت الزيدية وابو عبدالله البصري من المعتزلة ان اجماعهم حجة واحتجوا على ذلك بان جماعتهم معصومة من الخطأ لمخالفة حكم الله في قول او فعل ورد بانه لا نسلم ثبوت العصمة لهم بل هم وغيرهم في ذلك سواء فكما يجوز على غيهم الخطاإ كذلك ايضا يجوز عليهم وكذلك لا يكون اتفاق الخليفتين ابي بكر وعمر مع خلاف غيرهم اجماعا لانهما بعض الأمة ولا اتفاق الخلفا الاربعة اجماعا لأنهم بعض الأمة وزعم بعض الظاهرية ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة والحق خلافه .

قال نور الدين فاذا عرفت ان وفاق جميع المجتهدين معتبر في صحة الاجماع وان اتفاق بعضهم مع خلاف البعض الآخر لا يكون اجماعا وان كثر المتفقون فاعلم ان التابعي اذا بلغ درجة الاجتهاد في زمن الصحابة كجابر بن زيد وجب اعتباره مع من ادركه من الصحابة فيكون وفاقه وفاقا لهم ولا ينعقد مع خلافه اجماعهم وقيل لا يعتبر معهم فاذا خالفهم لم يعتد بخلافه بل قد تم الاجماع دونه .

قال نور الدين وعلى هذا ابن بركة والخلاف في ذلك مع من لم يعتبر اجماع من عدا الصحابة فانهم زعموا انه لا يعتد به ورد بان المعتبر اجماع اهل العصر ولا شك انه قد صار من اهل العصر فاعتد به وايضا فان الصحابة لم ينكروا فتاوي التابعين اذ قد كانوا يفتون في وقتهم كجابر بن زيد وشريح والحسن وسعيد بن المسيب وغيرهم وايضا فالتابعي بعضه الأمة فاذا كان ممن يعتبر بنظره فكيف لا يعتد بخلافة فلا يصح ان يقال اجمعت الأمة وهو مخالف لقولهم اذ لا اجماع تحت وكذلك ايضا لا يكون الاجماع موقوفا على اهل زمان دون غيره لأن الجميع امة محمد ﷺ فيكون اتفاق اهل

كل عصر اجماعا فاجماع من بعد الصحابة كاجماع الصحابة وقالت الظاهرية واحدى الروايتين عن احمد لا يعتد باجماع من بعد الصحابة والحق خلافه ومحل الاجماع قضية لم يرد فيها نص من كتاب او سنة ولم يوجد فيها خلاف لبعض من تقدم في شيء من الأزمنة السابقة اما النص فلكونه اقدم في الشرعيات واما تقدم الخلاف في القضية فلانا لا نجوز صحة الاجماع على كون كل واحد من القولين حقا فلا يصح وقوع اجماع على احدهما اذ يصير اجماعا على ان ذلك المحق خطأ وهذا لا يصح .

قال نور الدين وذهب الكرخي وغيره الى ان الاجماع بعد الخلاف يصير حجة قاطعة كما ولو لم يسبقه خلاف وقال الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة ان اجمع المختلفون فحجة اذ لا قول لغيرهم على خلافة وان اجمع غيرهم فلا لما مر . قال نور الدين والقول الأول هو الصحيح والله اعلم .

ذكر شروط الاجماع

للاجماع شروط الشرط الأول ان يكون للمجمعين مستند يستندون اليه من كتاب او سنة او اجتهاد سواء كان ذلك المستند قطعيا او ظنيا فان علمنا مستندهم كان ذلك زيادة لنا في الاطمئنانية وتوسعا في العلم وان جهلناه مع حصول الاجماع منهم وجب علينا ان نحسن الظن بهم وانهم لم يجمعوا على ذلك الا وعندهم مستند من قبل الشارع كاجماعهم على تعيين امصار معينة لاقامة الجمعة فيها في خلافة عمر فانه عين لها امصارا ثمانية او سبعة على اختلاف الروايات ولم ينقل من واحد منهم انكار لذلك وكاجتماعهم على حد شارب الخمر فانه كان يجلد اربعين جلدة ثم اجتمعوا في خلافة عمر على انه يجلد ثمانين جلدة .

قال نور الدين فنحن نقطع بانه لم يكن فعلهم في هذه الاشياء ونحوها عن هوى بل نقول انه كان عن محض اجتهاد لدين الله ونصح للأمة وانهم مستندون في ذلك الى دليل عندهم من قبل الشارع ولا يجوز اجماعهم على المجازفة والهوى خلافا لمن قال بذلك من اهل الأهواء واحتج على ذلك بانهم لو افتقروا الى الدليل ما كان للاجماع فائدة واجيب بان فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة ثم ان كون المستند دليلا قاطعا مما اتفق عليه القائلون بصحة الاجماع واما المستند الظني من خبر آحادي او امارة

فقد اختلف في صحته جعله مستند للاجماع وكذلك ايضا اختلفوا في كون القياس والاجتهاد مستندا للاجماع والصحيح انه يجوز ان يجمعوا عن قياس او اجتهاد وقد اجمعت الصحابة عن اجتهاد في قتال اهل الردة وفي امامة ابي بكر وفي حد الشارب الشرط الثاني يشترط في صحته ان لا يكون هناك نص من كتاب او سنة او اجماع يخالف ما اجمعوا عليه فان الاجماع على خلاف نص الكتاب او السنة ضلال ولا تجتمع الامة على ضلال وزعم ابوعبدالله البصري من المعتزلة انه يصح الاجماع على خلاف اجماع تقدمه .

قال نور الدين والحق انه لا يصح ان يجمعوا على خلافه وايضا فالمعتبر اجماع اهل كل عصر من الأمة دون من سيأتي من بعدهم فان خلاف من جاء بعد انقراض العصر الذي وقع فيه الاجماع لا يعتبر اتفاقا الشرط الثالث انقراض العصر اعنى عصر المجتمعين قال به ابوعلي واحمد بن حنبل وابن فورك وبعض اصحابنا .

وقال الجمهور لا يشترط ومعنى ذلك أن لا يظهر خلاف ممن قد كان يمكنه النظر في الحادثة المجمع عليها وفي الحياة احد من اهل ذلك الاجماع وقيل يشترط في الاجماع السكوتى فقط .

قال نور الدين والصحيح ان انقراض العصر ليس بشرط في انعقاد الاجماع لأن الدليل لم يعتبره وانما اعتبر اتفاق اهل العصر على قول واحد في الحكم احتج المشترطون لانقراض العصر بان ابابكر سوى بين الصحابة في العطاء وخالفه عمر في التفضيل بعد اجماعهم على رأي ابي بكر فاقتضى كون انقراض العصر شرطا وكذلك اتفق رأي علي وعمر وغيرهما من الصحابة على تحريم بيع ام الولد ثم ان عليا خالفهم بعد ذلك ورأى جواز بيعها فاقتضى ان انقراض العصر شرط والا لم تجز مخالفته اياهم في ذلك واجيب بانه لم ينقل عنهم تمام اجماع في الصورة الأولى ولا في الثانية اذ لو صح سبق الاجماع لم تجز مخالفته الشرط الرابع قاله بعض الاصوليين وهو انه يشترط في المجمعين ان يكونوا كعدد اهل التواتر حيث لا يمكن تواطى مثلهم على الكذب عادة لأن من دون ذلك العدد لا يؤمن تواطهم على الكذب .

قال نور الدين والجمهور لا يشترطون ذلك لأن الدليل السمعي لم يفصل بين عدد وعدد بل اعتبر الأمة وان قلت فلو لم يبق من الأمة الا واحد فقيل يكون قوله حجة اذ هو الأمة حينئذ والحجة قول الأمة والسبيل الى معرفة الاجماع احد امرين اما المشاهدة واما النقل فاما المشاهدة فهى ان يكون المشاهد معاصرا لأهل الاجماع فيرى منهم اتفاق القول بالقطع في قضية على حكم او يرى القطع من بعضهم والسكوت من الآخرين مع انتشار ذلك فيهم وارتفاع التقيد عنهم وتحقق ان سكوتهم انما كان عن رضى بذلك القول فان هاتين الحالتين اجماع ولكل منهم حكم تقدم ذكره واما النقل فهو نوعان احدهما ان ينقل الاجماع الينا التواتر فهذا الاجماع مقطوع به كالمشاهد ان كان في نفس اصل الأمر قطعيا وفسقوا من خالفه لجعلهم الاجماع دليلا قاطعا كالكتاب والسنة النوع الثاني ان ينقل الاجماع الينا خبر الآحاد وحكم هذا النوع ان يكون حجة في وجوب العمل دون العلم لأنه ليس بمقطوع به وان كان في نفس الأمر اجماعا كاملا لأن نقل الآحاد له بصيره مظنون الوقوع كخبر الآحاد وقال الغزالي وابورشيد ان الاجماع المنقول بخبر الآحاد لا يصح ان يكون حجة قال صاحب المنهاج ولا وجه للفرق مع كونها جميعا حجة احتج المخالف بوجهين احدهما ان الاجماع حجة قطعية فلا يجوز فيه خبر الواحد الوجه الثاني قالوا ان في اثبات الاجماع بخبر الواحد اثباتا للاصل بالظن والأصول لا تثبت بالظن واجيب عن الوجه الأول بان الاجماع انما يكون حجة لكونه اخبار معصومة عن الخطاء فان تواتر فقطعي والا فظني كاخبار الرسول ﷺ واجيب عن الوجه الثاني بان اثبات كون الاجماع حجة بدليل قاطع فجاز ثبوته من بعد تقرير كونه حجة بالآحاد كما في الاخبار والقياس واختلفت الأمة في جواز احداث قول ثالث بعد ما استقر الخلاف من الأمة على قولين فقيل لا يجوز ذلك مطلقا وقالت الظاهرية بل يجوز مطلقا وقيل يجوز فيما اذا لم يرفع القول الثالث القولين المتقدمين بان يأخذ من كل واحد منها طرفا بخلاف ما اذا رفعهما فانه لا يجوز لأن رفعهما خرق للاجماع فهو حرام .

قال نور-الدين ونسب هذا القول الى الجمهور ومثال ما اذا لم يرتفع به القولان السابقان ان يقول بعض الأمة ان الطهارات كلها تفتقر الى النية ويقول باقي الأمة بل كلها لا تفتقر الى نية فيأتي من بعد من يقول ان بعضها يفتقر وبعضها لا يفتقر وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا فالقول بان بعضها يفسخ دون بعض

قول ثالث لا يرفع القولين السابقين بل اخذ من كل واحد طرفا ومثال ما رفعهما كوطىء الامة المشتراة البكر قيل يمنع الرد وقيل بل ترد والارش للوطىء فالرد مجانا قول ثالث يرفع القولين السابقين احتج المانعون مطلقا بان الثالث فصل ولم يفصل احد فقد خالف الاجماع بها ويلزم عليه تخطئة الأمة واجيب بان القول بالتفصيل ليس قولا ينفى الخلاف المتقدم بل تقرير له ولا يلزم من ذلك تخطئة الامة على مذهب من يرى تصويب المجتهدين في الفروع قالوا المختلفون هم المؤمنون والثالث اتبع غير سبيلهم .

قال نور الدين ان المراد بسبيل المؤمنين في الآية ما اجمعوا عليه لا ما اختلفوا فيه احتجت الظاهرية بانه قد وقع من التابعين احداث القول الثالث ولم ينكر عليهم احد من الأمة فدل على جواز ذلك بيان ذلك ان ابن سيرين قال في زوجة وابوين للأم ثلث جميع المال وقال في زوج وابوين ان للأم ثلث ما بقى ففصل بين المسئلتين والصحابة لم تفصل بل قال بعضهم ثلث ما يبقى في الصورتين جميعا وقال بعضهم لها ثلث جميع المال فيهما جميعا فقول ابن سيرين قول ثالث .

قال نور الدين رحمه الله والصحيح عندي من هذه الأقوال الثلاثة القول بجواز احداث قول ثالث مطلقا سواء رفع القولين السابقين او لم يرفعهما لأن المحرم عندنا انما هو خلاف الاجماع دون ما عداه من الخلاف واختلاف الأمة على قولين دليل على جواز الرأي في تلك القضية فضح لغيرهم مثل ما صح لهم من الرأي والاجتهاد بل يلزم المجتهد ان يخالفهم اذا رأى ان الراجح خلافهم ولا يصح له تقليدهم عندي كما لا يصح له تقليد مجتهد مثله بعد تمكنه من الاجتهاد وقدرته عليه والله اعلم .

الركن الرابع في مباحث القياس

القياس في اللغة التقدير يقال قاس الثوب هل يكمل قميصا قياسا اذا قدره تقديرا والمساواة يقال هذا الشيء لهذا الشيء قياس اي مساو له وفي اصطلاح الاصوليين حمل مجهولُ الحكم على معلوم الحكم بجامع بينهما كالخمر فان حكمه معلوم بنص الكتاب على تحريمه ويسمى في اصطلاحهم اصلا ومجهول الحكم كالتتن ونحوه فانه لم ينص على حكمه كتاب ولا سنة ولا اجماع ويسمى فرعا والجامع الوصف الذي لأجله

كان ذلك الحكم في ذلك الاصل كالاسكار في الخمر فانه انما حرمت الخمر لاسكارها فاذا وجد ذلك الوصف في شيء من الصور وجب حمله على تلك الصورة المعلومة الحكم ووجب اعطاءه ذلك الحكم ولذا سمى ذلك الوصف جامعا لأنه جمع بين الصورتين في حكم واحد فهذه ثلاثة اركان من اركان القياس وهي الاصل والمراد به الصورة التي نزل فيها الحكم كالخمر والفرع والمراد به الصورة التي لم يرد فيها حكم بعينها كالتتن مثلا والوصف الجامع والمراد به ما يكون الحكم في الأصل لاجله فان زال ذلك الوصف فقد ذلك الحكم ويبقى ركن رابع وهو الحكم والمراد به الوجوب او الندب او التحريم او التكريه او الاباحة مثاله اذا قسنا النبيذ على الخمر فالحكم فيه التحريم والاصل الخمر لأنه المشبه به والفرع النبيذ لأنه المشبه والوصف الجامع بينهما الاسكار وهذا الوصف يسمى في اصطلاح الاصوليين علة وسيأتى لكل واحد من هذه الاركان بسط كل شيء في موضعه ولا بأس ان نسوق ها هنا امثلة لقياس الفرع على الأصل ليتضح المقام للافهام فمن ذلك جلد قاذف المحصن من الرجال قياسا على قاذف المحصنة فان قوله تعالى **والذين يرمون المحصنات** الآية نص في قاذف المحصنات من النساء فقاس عليه المسلمون قاذف المحصن من الرجال ومن ذلك قياس سريان عتق الأمة على سريان عتق العبد فان السنة وردت فيمن اعتق حصته من عبد له فيه شرك عتق العبد كله فقاس المسلمون الأمة على العبد في هذا الحكم لاستوائهما في العلة وهي كون كل واحد منهما مملوكا عتقه قربة فهذه الأشياء كلها واضحة القياس لحصول العلة في الأصل والفرع حصولا واضحا فهي من قبيل القياس الجلي ويسمى ايضا قياس المعنى وللقياس الخفي امثلة منها ما قالوه في سور الفار فانهم اختلفوا في طهارته ونجاسته فالقائلون بنجاسته قاسوه على السباع لأن سور السباع عندهم مفسد قالوا وكذلك الفار والقائلون بطهارته قاسوه على الوحوش الطاهر سؤرها ومنها قياس ميتة ما لا دم له من الدواب كالعقرب والذباب والذرة على ميتة الجراد فان السنة وردت في حل ميتة الجراد والله اعلم .

مبحث الأصل والفرع وشروطهما

اصل القياس هو الصورة التي نزل فيها الحكم وهي التي عبر عنها الاصوليون بمحل الحكم كالخمر فانه نزل فيها التحريم بالكتاب فهي اصل في تحريم كل مسكر ان لم

نعتبر السنة في تحريم المسكرات مثلا وكالبر فانه ورد فيه حكم الربا بنص السنة فيقاس عليه الارز وكل ما شابهه في ذلك بعد ان تستنبط علة الربا فيه ونحو ذلك وقيل ان اصل القياس هو دليل الحكم يعنى به الدليل الذي ورد من جهة الله تعالى كآية من الكتاب او سنة عن النبي ﷺ فالأصل على هذا في المثالين السابقين انما هو الآية التي حرمت الخمر والحديث الذي حرم الربا من الربويات وقيل ان الأصل حكم تلك الصورة المقيس عليها فعلى هذا فالأصل في المثالين انما هو تحريم الشرب في المثال الأول تحريم الربا في المثال الثاني لكن المختار القول الأول وعليه جمهور الأصوليين والفرع هو الصورة التي ترده في حكمها الى الأصل كالنبيذ فرع على الخمر في التحريم لان الجميع مسكر وكالارز فرع على البر في تحريم الربا فيه لكون الجميع مطعوما او مكيلا او مدخرا على الخلاف في علة الربا في البر واعلم انهم اشترطوا في قياس الفرع على الأصل شروطا لا يصح القياس بدونها الشرط الأول مجمع عليه وهو ان يساوى الفرع الأصل في وجود العلة فيه وذلك كالاسكار فانه موجود في الخمر وفي النبيذ مثلا فان ساواه والا فسد القياس اجماعا وكالطعم فانه موجود في البر والارز مثلا فصح قياس الارز عليه في كونه ربويا الشرط الثاني أن يساوي الفرع الأصل في الحكمة فلا يقاس التيمم على الضوء في كون التثليث مسنونا فيه لأن التيمم شرع على وجه التخفيف وهوالمسح يصيب ماأصاب من العضو ويخطيء ماأخطاء منه فلايقال على الوضوء في شرع التثليث لأن الوضوء مغلظ فيه والتيمم مخفف فلا يثبت التثلث لمجرد القياس بل إن دل عليه نصر عمل به وإلا فلا يثبت بالقياس فقط الشرط الثالث أن يساوي الفرع الأصل في ثبوت الحكم بحيث أن العلة التي أثبتت حكم الأصل توجب مثله في الفرع فلو اقتضيت في الفرع خلاف ذلك الحكم فسد القياس وذلك كقول بعضهم في صلاة الخسوف في الاستدلال على ركوعاتها الزائدة صلاة شرع فيهاالجماعةفيشرع فيهاركوع زائدكالجمعةزيدفيهاالخطبة فأثبت بالعلةفي الفرع حكما مخالفا لحكم الأصل لأن حكم الأصل زيادة الخطبة وحكم الفرع زيادة ركوع.

قال نور الدين وهذا لا يصح عندنا لأنه لا وجه يقتضيه الشرط الرابع ان لا يتقدم شرع حكم الفرع على شرع حكم الأصل وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فيه نحو ان يقول الشافعي للحنفي الوضوء طهارة تراد للصلوة فتجب

فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي ان التيمم انما شرع بعد ان شرع الوضوء فكيف نقيسه عليه رهو سحر عنه وقيل ان كان قد قام دليل على وجوب النية في الوضوء غير هذا القياس صح الاستظهار بهذا القياس مع ذلك الدليل وكان قياسا صحيحا والا فلا واعلم ان الوصف الذي لاجله ثبت الحكم الشرعي وهو المسمى بالعلة اما ان يكون منصوصا عليه او مستنبطا وكل واحد منهما اما مطلق او مقيد فان كان الوصف مطلقا وجب اجراء الحكم معه حيثما وجد ما لم يكن هنالك مانع وان كان مقيدا فيجب اعتبار قيده في جميع الصور وينبغي ان تعتبر اوصاف ذلك الأصل الذي ورد فيه الحكم باحدى الطرق التي سيأتي ذكرها ايضا فما وجدته من ذلك الوصف صالحا للتعليل على الشروط الآتي ذكرها فاجعله علة لذلك الحكم واجر الحكم في جميع الصور التي وجدت فيها ذلك الوصف ان كان الوصف مقيدا فاعتبره مع قيده وان كان غير مقيد فاعتبره كذلك مثاله ان تقول جعل البر ربويا لوصف فيه ثم تسبر ذلك الوصف ما هو فتقول لكونه برا مثلا ام لكونه مطعوما ام لكونه مكيلا ام لكونه مدخرا ام لكونه مزكى ام لكونه من ثمار النباتات فهذه الأوصاف جميعها موجود في البر لكن بعضها لا يصلح للتعليل لكونه قاصرا وهو كونه برا وبعضها لا يصلح لعدم استكماله الشروط التي سيأتي ذكرها فنختار كونه مطعوما فنجري حكم الربا في كل مطعوم قياسا عليه كذلك إذا جعلنا العلة في هذا المثال كونه مطعوما مدخرا فيجب ان نعتبر هذين الوصفين في جميع الصور فحيث افترقا ارتفعت الربوية وحيث اتفقا حكمنا بثبوتها واعتبار الوصفين معا هو الذي يسميه بعضهم وصفا مركبا والعلة المركبة وبعض الاصوليين يجعل التعليل بأحد الوصفين ويجعل الآخر قيدا له وشرطا مثال ذلك القتل فانه يشترط في ايجابه القول بان يكون على جهة العمد العدواني فالقتل خطاء لا يوجب القود وكذلك القتل الغير العدواني فاذا وجدنا هذا الوصف وهو القتل مع قيديه وهما كونه عمدا وعدوانا وجب هنالك اثبات القود ما لم يحصل مانع مثاله اذا حصل مانع ان يكون القاتل ابا فان الابوة مانعة من القود فلا يقاد الوالد بولده وان قتله عمدا وعدوانا ولا يشترط عدم مخالفة الفرع لمذهب العالم المستنبط وان كان ذلك المستنبط صحابيا على الصحيح واشترطوا الحكم الاصل المقيس عليه شروطا لا يصح القياس بدونها الشرط الأول ان لا يكون دليل الحكم متناولا بعمومه للفرع فلا يصح قياس النبيذ المسكر على الخمر اذا جعلنا دليل التحريم في الخمر قوله

ﷺ كل مسكر حرام لأن هذا الحديث بعمومه متناول للنبيذ كتناوله للخمر فالنبيذ حينئذ انما حرم بالنص لا بالقياس الشرط الثاني ان يكون ذلك الحكم ثابتا غير منسوخ فانه اذا كان منسوخا لا يصح القياس عليه لأن الحكمة في القياس انما هي اثبات حكم غير ثابت فاذا قيس على حكم غير ثابت لم تحصل تلك الفائدة الشرط الثالث ان لا يكون ذلك الحكم عقليا فان القياس في العقليات لا يصح عند الجمهور وقيل بل يصح الشرط الرابع ان يكون ذلك الحكم حكما شرعيا كالوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة فخرج بذلك الحكم اللغوي كالتسمية فان اللغوى لا يقاس لأن اللغة لا تثبت بالقياس وذلك نحو ان نقول في اللائط وطيء وجب فيه الحد فيسمى فاعله زانيا كواطيء المرأة فهذا لا يصح لأن اجراء الأسماء انما يثبت بوضع اهل اللغة فلا يثبت مثل ذلك بالقياس هذا قول جماعة منهم امام الحرمين والغزالي وذهب ابن سريج والشيرازي والرازي وابن بركة الى ان اللغة تثبت بالقياس وقيل تثبت بالقياس من اللغات الحقيقة دون المجاز .

قال نور الدين والصحيح الأول لأن اللغة نقل محض فلا يدخلها القياس الشرط الخامس ان يكون ذلك الحكم غير خارج عن الطريقة المعهودة في القياس الشرعي فان الطريق المعهود في القياس الشرعي كون ذلك الحكم معللا بعلة منصوصة او مستنبطة وكونه موجودا في صور كثيرة الوجود علته فيها لا مقصورا على صورة واحدة وان يكون ذلك الحكم غير مقصور على محل واحد مع وجود علته في غير ذلك المحل والأمور الخارجة عن سنن القياس منحصرة في ثلاثة انواع النوع الأول ما لا تدرك له علة من الاحكام كاعداد الركعات في الصلوات ولم جعلت الظهر أربعا والمغرب ثلاثا والفجر ركعتين ولم جعل الركوع مفردا والسجود مثنى ونحو ذلك وكالقسامة والشفعة فانهما مخالفان لما تقتضيه القياسات الشرعية الا ترى ان القسامة تجب على من لم يدع عليه ولي الدم القتل ولا تسقط بها عنهم الدية ووجبت على عدد مخصوص وجعل الخيار الى ولي الدم فيمن يحلف وكل ذلك مخالف للأصول وكذلك الشفعة مخالفة للقياس في وجوبها للشريك والمجاور ولا سبب له من ارث ولا غيره وكوجوب الدية على العاقلة في جناية الخطاء النوع الثاني ان يكون ذلك الحكم موجودا في صورة وله علة مفهومة وحكمة معلومة لكن لا نظير له في الشرعيات كقصر المسافر للصلوة في السفر دون الحضر فان القصر حكم شرع لأجل مشقة السفر والحكمة في ذلك

التخفيف عن المسافر فهذه العلة وهذه الحكمة قد عرفا في هذا الحكم لكن عدم نظيره ولما كان السفر مظنة لوجود المشقة خص حكم القصر به وجعلوه علة للحكم والغوا المشقة في غيره فلذا لم يصح لمزاول الاثقال في الحضر القصر النوع الثالث ان يكون ذلك الحكم مقصورا على بعض افراد ذلك النوع مع وجود النظير لكن قصر لدليل شرعي اوجب قصره عليه وذلك كبيع العرايا وذلك ان رسول الله ﷺ رخص لصاحب العرايا ان يبيعها بخرصها تمرا قال الربيع العرايا نخل يعطى الرجل ثمرتها للآخر ثم يقول له بعد ذلك لا طريق لك ومن ذلك اختصاص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده ومن ذلك قوله لابي بردة وقد ضحى بالجذع من المعز تجزيك ولا تجزى احد ابعدك فهذه الأنواع كلها خارجة عن سنن القياس فلا يصح ان يقاس عليها الشرط السادس ان لا يثبت بالقياس عليه نص مصادم لنص قاطع فان ذلك القياس لا يصح بالاتفاق واما اذا صادم نصا ظنيا ففيه خلاف هل يرجح الاخذ به ام بالنص المخالف للقياس الشرط السابع ان لا يكون حكم الاصل مأخوذا من اصل ثابت بقياس فان كان ثابتا بقياس لم يصح القياس عليه عند الجمهور .

قال نور الدين وقال ابوعبدالله البصري والحنابلة بل يصح قال وهو مذهب اصحابنا واعترض بانه ان كانت العلة فيهما واحدة فذكر الوسط ضائع كقول بعض الشافعية في السفر جل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم تكن العلة واحدة فسد القياس لأن علة الفرع غير معتبرة في الأصل حينئذ وعلة الأصل لم توجد في الفرع وذلك كقولك في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم تقيس القرن على الجب بفوات الاستمتاع فان علة الفرع وهو الجذام وهي كونه عيبا لم تعتبر في الأصل وهو القرن وانما اعتبر فيه فوات الاستمتاع لقياسه على الجب وعلة الأصل وهو الاستمتاع مع القرن غير موجودة في الفرع الشرط الثامن لابن بركة العماني وبشر المريسي قالا يشترط في الأصل المقيس عليه ان يتفق على حكمه الخصمان نحو ان نقول الوضوء عبادة فتجب فيه النية كالصلوة فالخصمان متفقان على ان الصلوة عبادة فلو لم يكن المنازع في وجوب نية الوضوء موافقا في ان الصلوة عبادة وانها تجب فيها النية لكونها عبادة لم يصح القياس عندهما احتج بشر على ذلك بان الأصل ان لم يكن مجمعا على تعليله ولا ورد النص بتعليله لم يأمن القائس الخطاء فيه اذ لا يعلم صحة ما علله به قال ولأنه لا يصح

القياس على الصلوات الخمس في ايجاب صلوة سادسة ولا على شهر رمضان في ايجاب صوم شهر آخر ولا وجه يمنعه القياس الا لكونه لم يرد نص بتعليله ولا اجمعوا عليه .

قال نور الدين واجيب بانه اذا قامت الدلالة على انا متعبدون بالقياس المثمر للظن صار ذلك المظنون كالمعلوم لانا نعلم يقينا إنه حكم الله فينا حينئذ فنأمن الخطاء بعد حصول الظن وان لم يحصل نص ولا اجماع كما يحصل من المعلوم واما الصلوات الخمس ورمضان فانما لم يصح القياس عليها في ايجاب غيرها لفقد الطريق الى حصول علة وجوبها في غيرها والله اعلم .

مبحث العلة

اختلف الاصوليون في تعريف العلة الشرعية على اقوال اجودها ان العلة هي المعرف بكسر الراء بمعنى العلامة الدالة على وجود الحكم فكأنها هي التي اعلمت بوجود الحكم في صورة الاصل .

قال نور الدين واعلم انهم فرقوا بين العلة الشرعية والعلة العقلية بخمسةوجوه الوجه الأول ان العلة العقلية موجبة للحكم الذي علل بها فان الحركة موجبة كون المحل متحركا والعلة الشرعية غير موجبة لمعلولها وانما هي امارة تدل عليه فان الزنا امارة لوجوب اقامة الحد ولا يقع الحد بمجرد وجوده كما ثبت كونه متحركا بمجرد وجود الحركة الوجه الثاني ان العلة العقلية لا يصح ان تعلم الا بعد ان قد علم الحكم الموجب عنها لأنه هو الطريق إلى اثباتها والدليل عليها الا ترى انا لم نعلم الحركة الا بعد علمنا بحصول الجسم متحركا والعلة الشرعية قد تعلم قبله فانا لا نعلم وجوب الحد على الزاني الا بعد ان قد علمنا وقوع الزنى منه ونظائر ذلك كثيرة الوجه الثالث ان العلة العقلية لا تفارق المعلول اي يكون وقت وجودها وثبوت معلولها واحد الا يصح اختلاف الوقت اذ توجبه لما هي عليه في ذاتها بمعنى انه تعالى جعل ذات العلة العقلية موجبة لمعلولها فلو تراخى عنها خرجت عما هي عليه في ذاتها الوجه الرابع ان العلة العقلية لا تقف في ايجابها المعلول على شرط سوى وجودها ووجودها ليس بشرط لايجابها وانما هو شرط لحصولها على صفتها المقتضاة التي لاجلها يوجب موجبها فلو وقفت على شرط غير ذلك لم يكن ايجابه لها لذاتها وفي ذلك قلب جنسها الوجه

الخامس ان العلة القاصرة وهي التي لا تتعدى الى فرع تصح في العقليات كتعليل كونه تعالى عالما لذاته فيقال هو عالم لذاته فلا يصح في غيره واختلف في الاحكام المنصوص عليها فقال قوم انها في الأصل معللة فما وجد على علته نص فذاك وما لم يوجد فيلتمس له التعليل بحسب ما يقتضيه المقام ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اوجب تعليل الحكم بجميع اوصاف الأصل الموجودة فيه ما لم يمنع من التعليل بشيء منها مانع كمخالفة نص او اجماع او نحو ذلك ومنهم من ذهب الى انه انما يعلل بالوصف المتميز الصالح للتعليل دون ما عداه من الأوصاف .

قال نور الدين وهو الصحيح لأن تعليل الحكم بجميع اوصاف الأصل يسد باب القياس ويؤدي الى تناقض في الاحكام فان وجد في الأصل اوصاف كلها تصلح للتعليل اختير ارجحها وقال قوم ان الأصل في الاحكام عدم تعليلها فلا يعلل منها الا ما ورد نص في تعليله واعلم بان القائلين بان الأصل في الاحكام المنصوصة تعليلها اختلفوا في جواز القياس على كل حكم من الاحكام الشرعية اى ما لم يمنع من القياس عليه مانع من نص او اجماع فمنهم من ذهب الى ان جميع الاحكام الشرعية يصح القياس عليها ومنهم من ذهب الى منع ذلك .

قال نور الدين وهو الصحيح لأن افي الاحكام الشرعية ما لا يعقل معناه اي علته كالدية فانا لا نعلم وجه فرضها على القدر المعلوم من كل جنس والصفة المحدودة ومهما لم نعرف الوجه لم نعرف القياس وكذلك اعداد الركعات والسجدات واختصاصها بالأوقات وصحة القياس فرع على معرفة المعنى وهو العلة والله اعلم .

مبحث العلة الشرعية

العلة الشرعية وصف ظاهر منضبط مجاوز هذا هو المتفق عليه عند جميع من اعترف بالقياس والخلاف فيما دون ذلك والمراد بالوصف معنى قائم بالموصوف ولذا ترى كثيرا من الاصوليين يطلقون المعنى على العلة فيقولون هذا معقول المعنى وهذا غير معقول المعنى والمراد بذلك معلوم العلة وغير معلومها والمراد بالظاهر ما كان من افعال الجوارح كالقتل علة للقود والجرح علة للقصاص والزنا علة للحد وشرب الخمر علة للجلد والسرقة علة للقطع ونحو ذلك فيخرج بذلك الصفات الخفية

والمراد بها صفات القلب من نحو الرضى والسخط فان في التعليل بها خلافا والمراد بالمنضبط ما كان من الأوصاف مستقرا على حالة فيخرج ما ليس كذلك كالمشقة فانها غير منضبطة في حالة واحدة بل تتخلف بتخلف الاحوال فقد يكون في الحال الواحد مشقة على بعض الناس دون بعض الا ترى ان السفر يكون مشقة على من لا راحلة معه لاسيما مع قلة الزاد ويكون للاغنياء راحة بكثرة الآلات وتوفر اسباب الراحة والمراد بالمجاوز ما كان من الأوصاف موجودا في غير محل الحكم كالاسكار يوجد في غير الخمر وكالكيل والطعم يوجدان في غير البر ويسمى هذا الوصف علة متعدية فيخرج ما ليس بمتعد كالنقدية في الذهب والفضية فانه وصف لا يوجد في غيرهما ويسمى علة قاصرة وفي التعليل بها خلاف قيل يصح وقيل لا يصح وقيل يصح التعليل بها في المنصوصة دون المستنبطة .

قال نور الدين والصحيح الجواز مطلقا لأن العلة الشرعية هي امارة دالة على الحكم ولصحة ذلك في المنصوصة نحو قوله تعالى **اقم الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر** هذه العلة لا تتعدى الصلوة واذا ثبت في المنصوصة فلا مانع منه في المستنبطة ولأنه ﷺ لو علل بعلة ولم يتعبدنا الله بالقياس لعلمناها علة وان لم تتعد وقد يكون ذلك الوصف لازما بمعنى انه لا ينفك عن محل الحكم كالثمينة للزكوة في المضروب عند الحنفية فان الحجر من الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف وهذه الثمنية لا ينفك عنها كانا مضروبين او غير مضروبين حتى تجب الزكوة في الحلي لاجل هذا الوصف وقد يكون ذلك الوصف عارضا بمعنى انه غير لازم لمحل الحكم بل قد ينفك عنه اذ ليس ذلك من صفاته اللازمة له وذلك كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا وقد يكون ذلك الوصف وصفا جليا كالطواف بمعنى الطوافة علة لسقوط النجاسة من الهرة وقد يكون ذلك الوصف خفيا غامضا مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين وقيل التعليل بالوصف الخفي لا يجوز لأن الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلابد وان يكون جليا اذ لا يعرف الخفي بخفى مثله واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضى او بدلالة التأثير صار من الأوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به وقد يكون ذلك الوصف مفردا كالثمينة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة وكالاسكار للتحريم في الخمر وكالطعم للربا في البر وقد

يكون وصفا مركبا من شيئين يعني ان العلة قد تكون مجموع امرين فصاعدا ويعتبر جميع ذلك علة واحدة ويكون كل وصف منها جزؤا للعلة وذلك كما اذا عللنا ثبوت الربا بوجود الكيل والجنس معا فان كل واحد من الكيل والجنسية جزؤ للعلة وتكون العلة مجموع الأمرين مثلا .

قال نور الدين رحمه الله اعلم انهم اختلفوا في جواز ان يكون ما جعل علة على حكم شرعي مركبا من اوصاف متعددة بمعنى انه لابد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرعاف فان كل واحد ان لو انفرد استقل بالحكم فاذا اجتمعت كان مجموعها مثلا علة لوجوب الطهارة وكقتل العمد العدواني علة لثبوت القود فذهب الجمهور الى ان مجموع هذه الأوصاف علة مركبة توجب بمجموعها القود وذهب بعض الأصوليين ومنهم الأشعري وبعض المعتزلة إلى منع كون العلة مركبة بل أوجبوا أن تكون مفردة وجعلوا العلة من هذه الأوصاف أقواها وجعلوا الباقي قيودا لها فالعلة الموجبة للقود عندهم القتل والعمدية والعدوانية شرطان لها واستدلوا على ذلك بوجوه كلها مردودة واستدل الجمهور على جواز كون العلة وصفا مركبا أن النبي ﷺ علل في المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار وبان ما يثبت به كون الوصف الواحدة علة يثبت به كون المركب أيضا علة من نص أومناسبة أوسبر فكما جاز ذلك جاز هذا أيضا وكما تكون العلة وصفا فكذلك تكون اسما وتكون حكما مرتبا على الدليل فمثال التعليل بالاسم قوله ﷺ لمستحاضة سالبة عن الاستحاضة توضيء وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر وهذا تعليل باسم وهو الدم ووصف عارض وهو الانفجار فهي علة مركبة واعلم أن الاسم إذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل فيجوز أن يجعل علة لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللا في الأحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمنهم من جوز التعليل به كابن بركة وبعض الأصوليين ومنهم من لم يجوزه وهو الصحيح لأن تعليل الأحكام الشرعية بالالفاظ اللغوية مما لايصح أصلا لأن الشارع لم يعلق أحكام الشرع بألفاظ اللغة

وإنما علقها بمعان آخر

قال نور الدين وبهذا يظهر لك فساد ما اعتل به ابن بركة في ثبوت حكم الزاني اللائط وللواطىء في الدبر حيث جعل ذلك كله زنا معتلا بان العرب تسمى الدخول في المضيق زنا قال وكل من دخل بفرجه في مضيق عليه فهو زان وكل من استحق اسم الزانى فالحد واجب عليه الا ما قام دليله فقد جعل تسمية العرب علة لثبوت الحكم الشرعي حتى انه اوجب بها ثبوت الحد وفساده لا يخفى ويظهر لك ايضا فساد مذهب من قال بتحريم القهوة البنية لانها تسمى قهوة كالخمر ويظهر لك ايضا فساد مذهب من قال بطهارة دم الباغي مستدلا بان سفك دم الباغي طهارة الارض فهذه المذاهب وامثالها مبنية على تعليل الحكم الشرعي بالأسماء اللغوية وهو باطل وبيان بطلانه انه يلزم عليه ثبوت حرمة البيت الحرام لكل عمران يسمى بيتا وثبوت جواز الحج اليه وثبوت حرمة رسول الله ﷺ لكل من يسمى محمدا وكذلك الى ما لا غاية له وهو ظاهر البطلان .

قال نور الدين اما نحن فانما اجزنا التعليل بالاسم لان مرادنا منه المعنى القائم بذاته لا لفظه ومثال التعليل بالحكم حديث الختعمية فانه ﷺ قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لأنه عبارة عن وصف في الذمة وذلك حكم شرعي .

قال نور الدين اعلم انهم اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم فذهب جمهور الاصوليين واهل التحصيل من اصحابنا كابي سعيد في تخريجاته وابي نبهان في تفريعاته وغيرهما رحمهم الله الى صحة ذلك ومنعه بعض الاصوليين احتج الجمهور بما تقدم من جعله ﷺ الدين لاجزاء الحج عن الغير في حديث الختعمية وأيضا فان العلة ان جعلت بمعنى الامار فلا امتناع في أن يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر بأن يقول اذا حرمت كذا او اوجبت كذا فاعلموا اني حرمت كذا او اوجبت كذا وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما لحصول مصلحة لا تحصل من احدهما بانفراده واعلم ان ما جعل علة يكون تارة منصوصا عليه كالدم والانفجار في حديث الاستحاضة وكالدين في حديث الختعمية والطواف في حديث الهرة الى غير ويكون وصفا مستنبطا كالكيل او الوزن او

الادخار في تعليل الربا فحاصل انواع العلة انها تكون وصفا ظاهرا منضبطا متعديا كالقتل والسرقة وتكون وصفا عارضا كالصغر في جعله علة لاحتياجه الى الولاية والقيام بامره والجنون في جعله علة للقيام بأمر المجنون فان كل واحد من الوصفين عارض لصحة انتقاله ويكون وصفا خفيا كالرضا في صحة البيع والتزويج مثلا ويكون كل واحد من هذه الأنواع منصوصا عليه ومستنبطا .

قال نور الدين واعلم ان العلتين المختلفتين قد تؤثران في حكمين متماثلين كتحريم الوطيء بالحيض وبعده لعدم الغسل والعلل المتماثلة قد تؤثر في احكام مختلفة كقتل الحر والعبد فهو متماثل واثرتا في القصاص والقيمة وهما مختلفتان وقد يصدر عن علة واحدة حكمان بشرطين نحو ملك المبيع وملك الثمن بشرط كونهما مما يصح تملكه وقد يصدر بشرط واحد عن علة واحدة حكمان كوجوب الدية ووجوب الكفارة صدرا عن القتل بشرط الخطاء وقد يصدران عن واحدة من غير شرط كوجوب الكفارة والاثم عن الحنث وقد تقتضي الاحكام لمحلها كالحيض يقتضي تحريم دخول المسجد والقراءة في الحائض وحدها وقد تقتضيها في غير محلها كالقتل يوجب القصاص على واحد او جماعة والله اعلم .

ذكر شروط العلة

اعلم انهم اشترطوا في العلة لصحة القياس عليها شروطا الشرط الأول ان تكون العلة موجودة في الأصل والمراد به محل الحكم فلا يصح التعليل بوصف ليس بموجود في محل الحكم فلا يقال حرمت الخمر لكونها جامدة اذ الجامدية غير موجودة في الخمر لأنها من المائعات وكذلك يشترط ايضا في صحة القياس ان تكون العلة الموجودة في الأصل موجودة في الفرع فلا يصح قياس البطيخ على البر في الربوية اذا جعلت علة الربا في البر الادخار او الكيل لأن كلا الصفتين غير موجودة في البطيخ الشرط الثاني ان لا يكون للعلة مانع يمنعها من الجريان في الصورة المقيسة فانها اذا لم تجر في شيء من الصور لمانع لا يصح قياس تلك الصورة على محل الحكم لتخلف العلة عنها بوجود المانع وذلك كما لو قتل الوالد ولده عمدا عدوانا فانه لا يصح ان يقاس على القاتل الأجنبي في وجوب القود لوجود المانع وهو الابوة الشرط الثالث ان لا يكون هنالك نص او اجماع معارض لتلك العلة فانها اذا عارضت نصا او اجماعا بطلت

وفسد القياس ومثل ذلك ان يقول الشارع او يقع الاجماع ان كل سبع طاهر فيقول القائس الكلب نجس لأنه سبع ونحو ذلك فهذا مخالف لما اقتضاه ظاهر نص الشارع او اجماع الأمة فلا يقبل الشرط الرابع ان يكون حكمها موجودا في جميع الصور التي تكون فيها تلك العلة فلا يتخلف عنها الا لمانع وهذا الشرط هـو المسمى عندهم بالاطراد قال صاحب المنهاج وهذا لا خلاف في اشتراطه قال ومعنى الاطراد ان يثبت حكمها عند ثبوتها في كل موضع فلو تخلف عنها لا لخلل بشرط ولا لحصول مانع بطلت علتها اتفاقا قيل ولابد ايضا ان تنعكس وهي ان ينتفي الحكم عند انتفائها وقد وقع في ذلك خلاف من جوز تعليل الحكم الواحد بعلتين قال ابن الحاجب واما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبنى علي منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله .

قال نور الدين واعلم انهم اختلفوا في جواز تخصيص العلة وهو تخلف حكمها عنها في بعض الفروع على خمسة مذاهب الأول لا يجوز تخصيصها سواء في ذلـك عندهم المنصوصة والمستنبطة لان طريق عليتها اقتضاءها الحكم فاذا تخلف عنها فلا علية الثاني يجوز تخصيصها مطلقا لأنها امارة للحكم فجاز اقتضاؤها الحكم في موضع دون آخر الثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة لأنها في المنصوصة بمنزلة اللفظ العام الرابع يجوز التخصيص في العلة المستنبطة دون المنصوصة لأن المنصوصة دليلها نص عام لجميع مواضعها فتخصيصها مناقضة فلا يجوز بخلاف المستنبطة فلا مانع من تخصيصها اذ هي امارة الخامس يجوز في المستنبطة حيث كان التخصيص لانتفاء شرط او حصول مانع ولا يجوز لغير ذلك قال صاحب المنهاج والمختار عندنا هو المنع من التخصيص مطلقا قال والحجة لنا على ذلك ان تخصيصها يمنع اطرادها فيعود امتناع اطرادها على كونها علة بالنقص لأن اطرادها شرط في صحتها بلا خلاف وانما الخلاف في الانعكاس هل يشترط ام لا الشرط الخامس ان لا تعود العلة الى اصلها بالابطال اي لا تكون مبطلة للاصل الذي ورد فيه الحكم مثاله بان يقال في الهر سبع مفترس فتجب نجاسته كالكلب فان هذا التعليل يبطل نجاسة الكلب لأن الرسول ﷺ قد حكمَ بان السبع طاهر حيث قال وقد سئل عن دخوله بيتا فيه هر وامتنع من دخوله بيتا فيه كلب ان الهر سبع يعني فليس بنجس فنقضت العلة حكم الاصل الشرط السادس ان لا تكون العلة متأخرة عن حكم الاصل اذ لو تأخـرت لثبت

الحكم بغير باعث وان قدرت امارة كانت تعريف المعرف ومثال المتأخرة ما مر من قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية .

ذكر الشبه

اعلم ان للشبه معنيين اعم واخص اما الاعم فهو ما يرتبط الحكم به على وجه يمكن القياس عليه وهو متناول لجميع العلل التي يمكن معها القياس واما الاخص فهو ما يتعلق الحكم به اولى من تعليقه بنقيضه وهذا المعنى هو المراد ها هنا .

قال نور الدين وقد اضطربت في تعريفه اقوال الاصوليين حتى قال ابن السبكي الشبه منزلة بين المناسب والطرد قال ولم اجد لاحد تعريفا صحيحا فيها قال ولا حاجة الى نقل اقوالهم في بيان حقيقة هذا المسلك فلنكتفي في بيان حقيقة بما مر وقد اختلفوا في افادة هذا الطريق للعلية فقال الشافعي هو حجة نظرا لشبهه بالمناسبة وقال الصيرفي والشيرازي هو مردود نظرا لشبهه بالطرد وقال الرازي المعتبر في قياس المشبه ليكون صحيحا حصول المشابهة بين الشيئين لعلة الحكم او مستلزمها قال ابن السبكي واعلى قياس المشبه قياس غلبة الاشتباه في الحكم والصفة ثم القياس الصوري .

قال نور الدين ومعنى كلامه ان الطريق الذي هو الشبه يكون شبها في الحكم ويكون شبها في الصورة وقد يكون غير ذلك ايضا فاما المشابهة في الحكم فنحو غرم العبد ان شبهناه بالقيميات المملوكة وجبت قيمته بالغة ما بلغت وان رددناه الى الحر لشبهه به لم يتعد غرمه دية الحر فرجح الشافعي وبعض اصحابنا قياسه على القيميات المملوكة لان شبهه بها اغلب احواله بيان ذلك انه اشبهها في كونه يباع ويوهب ويوقف ويؤجر ويعار ويوصى به ويرهن ويودع ويضمن ولم يشبه الحر الا في كونه مكلفا حاملا للامانة مأمورا منهيا ورجح سائر اصحابنا شبهه بالحر فردوه الى دية الحر ان زادت قيمته عن ذلك ومن ذلك النكاح الفاسد فانه يشبه الزنا لكونه ممنوعا من الاقدام عليه ويشبه النكاح الصحيح في ثبوت المهر والنسب واما الشبه في الصورة فكقياس الخيل على الحمير والبغال في عدم وجوب الزكوة وكقياس شعر المرءة بعد

قطعه بشعر رأس الرجل في اباحة النظر اليه وبيان ذلك ان شعر المرأة لا يحل النظر اليه فاذ قطع فقد قيل باباحة النظر اليه ولا مستند للقائل بذلك الا قياسه على شعر رأس الرجل والجامع بينهما المشابهة في الصورة ومثله شعر العانة ومن ذلك الخلاف في جزاء الصيد فالواجب مثله لظاهر الاية فيحتمل مثله في الخلقة على ما يقول اهل المذهب ويحتمل مثله في القيمة على ما يقوله غيرهم وجعله مثله في الخلقة هو الشبه الصوري قال نور الدين والمشابهة في الاحكام اقوى من المشابهة في الصورة والله اعلم .

ذكر الدوران

اعلم ان الدوران عبارة عن وجود وصف من الاوصاف مع حكم من الاحكام وعدمه مع عدمه اي اذا وجد ذلك الوصف وجد معه ذلك الحكم وان زال ذلك الوصف زال معه الحكم فالوصف دائر مع الحكم وجودا وعدما مثاله تحريم الخمر مع الشدة فانه قبل وجودها يكون عصيرا لا حرمة فيه وبعد زوالها يكون خلا لا حرمة فيه ايضا على المختار فوجود الشدة مع وجود التحريم وعدمها مع عدمه فعلم من ذلك ان الشدة علة للتحريم مثلا وقد اختلف في افادة هذا الطريق العلية على مذاهب الاول ان هذا الطريق شرعي تثبت به العلة فتقتضي الحكم حيث وقعت ثم اختلف القائلون بذلك على قولين فمنهم من ذهب الى انه يفيد العلية ظنا وهو قول الاكثر ومنهم من ذهب الى انه يفيدها قطعا المذهب الثاني ان ذلك ليس بطريق مطلقا لا في العقليات ولا في الشرعيات المذهب الثالث انه طريق الى العلية بعد علمنا بورود التعبد بالقياس لا قبل ذلك المذهب الرابع انه طريق الى معرفة العلة بشرط ان يتقدمه اجماع على ان الحكم معللا ودلالة على ذلك ثم تحصل طريقة سبر وهو حصر الاوصاف المحتملة وابطال كل واحد الا الوصف المختار للعلية وفي هذا المذهب ابطال كون الدوران طريقا مستقلا .

قال نور الدين احتج اهل القول الأول وهم المثبتون لهذا الطريق بانه اذا حصل الدوران ولا مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة بان العلة كما اذا دعي

انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك واجيب بانه لولا ظهور الاسباب من غير دعائه بذلك الاسم اما ببحث عن سبب غضبه او بأن الاصل عدم ما سوى دعائه به لم يظن واحتج المانعون من قبوله مطلقا بان وجود الوصف مع الحكم وانتفائه مع انتفائه لا يلزم منه كون ذلك الوصف علة للحكم لجواز ان يكون الوصف ملازما للعلة لانفسها كرائحة المسكر المخصوصة فانها دائرة معه وجودا وعدما وليس علة ورد بان ملازمة الوصف للعلة المقتضى عدم انفكاك احدهما عن الآخر يقتضي وجود العلة وان لم نعلم عينها وهذا ينبغي ان يكون كافيا في المقصود احتج ارباب القول الثالث وهم المثبتون لحجيته بعد العلم بالتعبد بالقياس بان طرق العلل الشرعية كطرق العقلية فكما ان دوران الحكم على الوصف نفيا واثباتا طريق الى العلة العقلية كذلك نقول في العلة الشرعية بعد ورود التعبد بالقياس .

قال نور الدين رحمه الله وانت خبير بان هذا القول راجع الى القول بثبوت الدوران لكن فيه زيادة قيد وهو قولهم بعد العلم بالتعبد بالقياس فظاهره ان من لم يعلم ذلك فلا يصح له ان يثبت العلة بهذا الطريق قال وثبوت ذلك غير متوقف على ما ذكروه لان الغرض من ثبوته بيان انه طريق لمعرفة العلة وكونه طريقا الى ذلك غير مستلزم للعلم بالتعبد بالقياس والله اعلم .

ذكر الطرد

اعلم ان الطرد عبارة عن وجود الوصف حيث وجد الحكم ولو لم ينعدم عند انعدامه وبهذا المعنى فارق الدوران واشترطوا في الطرد عدم مناسبة الوصف للحكم فانه ان ناسبه كان من باب المناسبة لا من باب الطرد ولم يشترطوا عدم المناسبة في الدوران بل ظاهر كلامهم ان الوصف في الدوران قد يكون مناسبا وقد يكون غير مناسب فان قيل انه اذا كان الوصف مناسبا فالاثبات بالمناسبة لا بالدوران اجيب بان الكلام في الاثبات بالدوران من حيث انه دوران من غير نظر فيه للمناسبة لتعين الوصف للعلية وقد اختلف العلماء في افادة الطرد العلية فقبله بعض من قبل الدوران ورده الاكثر .

قال نور الدين والصحيح قول الاكثر لان الطرد تعليق الحكم بالعلة في الفرع وذلك فرع على صحتها في الاصل فيلزم الدور والله اعلم .

باب القياس الجلي والخفي

قسم الأصوليون القياس الى جلي وخفي فاما الجلي فهو ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع كالامة والعبد في سراية العتق لانه ورد في الخبر عنه ﷺ انه قال من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه الباقي فورد النص في العبد دون الامة واجمعت الامة على انه لا فارق بينه وبينها في ذلك ومثله قوله تعالى في الاماء الزواني فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فاوجب نصف الحد على الآماء ولم يذكر العبد لكن اجمعت الامة على انه لا فارق بين الآمة والعبد في تنصيف الحد فهذا قياس جلي عند الجمهور واما الخفي فهو نقيض الجلي وهو ما لم يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الفرع والاصل بل قامت عليه امارة ظنية وهو ما تجاذبته اصول مختلفة الحكم يجوز رده الى كل واحد منها ولكنه اقوى شبها باحدها مثاله الوضوء عبادة فتجب فيه النية كالصلوة فيقول الحنفي طهارة بالماء فلا تجب فيه النية كازالة النجاسة فقد تجاذبه اصلان وهما الصلوة وازالة النجاسة سمي خفيا لأفتقاره الى نظر في ترجيح اي الشبهين وترجيح احد الشبهين على الآخر يسمى بقياس غلبة الاشباه وينقسم القياس باعتبار ذكر العلة فيه وعدم ذكرها الى قسمين قياس علة وقياس دللاة فاما قياس العلة فهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال النبيذ مسكر فيحرم كالخمر سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وقيل ان قياس العلة هو ما صرح الشارع فيه بالعلة كقوله ﷺ في شهداء احد زملوهم في ثيابهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما وانما سموا هذا قياس علة لتصريح الشارع بعلته واما قياس الدلالة فهو ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها وحاصله ان يثبت حكما في الفرع لوجود حكم آخر فيه توجبها علة واحدة في الاصل كوجوب قطع ايد كثيرة اذا اشتركوا في قطع يد واحدة كما يقتلون اذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهم في الصورتين قال صاحب المنهاج وتحقيق كيفية تركيب القياس ان نقول في قطع الايدي بيد واحدة جناية من جماعة توجب على كل واحد منهم دية كاملة فلزم ان توجب القصاص عليهم كما اوجبته في

القتل وها هنا اصل وهو القتل وفرع وهو قطع اليد وعلة وهي وجوب ديتها على كل واحد وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعا فاذا كان الفرع وهو قطع اليد قد شارك الاصل وهو القتل في العلة وهي لزوم الدية على كل واحد وجب ان يشاركه في الحكم وهو القصاص انتهى من ذلك الاستدلال على عدم وجود سجود التلاوة بجوازه على الراحلة كالنوافل لان الجواز على الراحلة من احكام النوافل وذلك انه لم يذكر في هذا القياس علة التنقل وذكر وصف يلازمها وهو الجواز على الراحلة وانما سمي هذا قياس دلالة لان العلة فيه دالة على حصول موجب الحكم قال صاحب المنهاج ويلحق بهذا القسم ما ثبتت علته بالاستنباط بأي وجوهها .

قال نور الدين وظاهر كلامه ان قياس الدلالة هو ما لم يصرح الشارع بعلته فيكون مقابلا لقياس العلة على التعريف الثاني وظاهر كلام البدر عدم اشتراط ذلك فيكون قياس العلة على كلام البدر كلما صرح القائس فيه بالعلة سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة كما مر وقياس الدلالة هو ما لم يصرح القائس فيه بالعلة لكن صرح بامر يلازم العلة سواء ثبت ذلك من طريق النص او الاستنباط والله اعلم .

مبحث القوادح

اعلم ان الاعتراضات الواردة على القياس خمسة وعشرون قال نور الدين وحصرها صاحب المنهاج في احد عشر نوعا قال قال واكثرها المرجع به الى القدح باختلال شرط من شروط الاصل او الفرع او العلة قال وقال ابن الحاجب وكلها راجعة الى الممانعة او المعارضة والالم تسمع قال صاحب المنهاج بل الى المنازعة في كمال الشروط والالم تسمع قال نور الدين والخلاف بين ابن الحاجب وصاحب المنهاج في هذا المعنى لفظي وبيان ذلك ان غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم اثباته به والاثبات بالدليل يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته من معارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم فالمعترض اما ان يهدم شهادة الدليل بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها واما ان يهدم نفوذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فالاول هو الممانعة والثاني هو المعارضة وما لم يكن واحد من النوعين المذكورين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع .

قال نور الدين وقد حصر البدر الشماخي الاعتراضات كلها في سبعة انواع بعد ان ذكر انها خمسة وعشرون اعتراضا النوع الاول ما يرجع الى الالفاظ من دعوى الابهام وغيره فيجب فيه الاستفسار النوع الثاني ما يرد على تمكن المستدل من الاستدلال بالقياس في تلك المسئلة النوع الثالث ما يرد على المقدمة الاولى وهو دعوى حكم الاصل ومنع حكم الاصل او منح احد محتملي اللفظ المتردد بين شيئين النوع الرابع ما يرد على المقدمة الثانية وهو قول المستدل والحكم في الاصل معلل بكذا والقدح فيه اما منع وجود العلة او منع علتها او عدم تأثيرها او عدم الافضاء او عدم ظهورها او عدم انضباطها او عدم اطرادها وهو النقض والكسر او عدم انعكاسها او وجود معارض فتلك عشرة النوع الخامس ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة النوع السادس ما يرد على المقدمة الرابعة وهي قول المستدل فيوجد الحكم في الفرع وفي هذا النوع المخالفة والقلب النوع السابع ما يرد على ادعائه عدم النزاع بعد ثبوت الحكم في الفرع وفي هذا النوع القول بالموجب وسيأتي بيان كل واحدة من هذه الاشياء ان شاء الله والله اعلم .

بيان الاعتراضات

من الاعتراضات على المستدل الاستفسار وهو طلب التفسير اي تبيين معنى اللفظ وذلك انما يسمع في موضعين احدهما فيما اذا كان لفظ المستدل مجملا وثانيهما فيما اذا كان لفظه غريبا ولا يسمع في غيرهما لأن المعترض في غيرهما متعنت مثاله اذا كان اللفظ مجملا ان يقول المستدل بان البطلان فيقول المعترض ما معنى بان فانه يكون بمعنى ظهر وبمعنى انفصل ومثاله اذا كان اللفظ غريبا ان يقول المستدل مثلا ايل لم يرض حين اكل فلا تحل فريسته كالسيد فيقول المعترض ما الايل وما معنى لم يرض وما فريسته وما السيد فيجيب المستدل بان الايل هو الكلب ولم يرض لم يعلم وفريسته صيده والسيد الذئب وعلى المعترض بيان كونه مجملا لأن الاصل عدم الاجمال لأن اللفظ اما وضع للبيان والاعتراض الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن ابداء المعترض دليلا شرعيا من كتاب او سنة او اجماع معارضا لقياس المستدل وجوابه ان يطعن المستدل في ذلك الدليل المعارض لقياسه اذ كان مما يصح الطعن فيه كخبر الآحاد او

يتناوله بما يوافق قياسه ان كان مما لا يصح الطعن فيه كآية من كتاب الله او سنة متواترة او مشهورة او يبين المراد من الدليل ويظهر انه غير مخالف لقياسه الذي اظهره بل هو دليل له لا للمعترض او يعارض ذلك الدليل بدليل مثله يشهد لصحة قياسه فيتساقط الدليلان ويبقى القياس واصله سالمين من المعارض فاذا اجاب المستدل عن قياسه باحد هذه الامور سلم قياسه من القادح المذكور مثاله قول من لم يشترط التسمية في الذبح ذبح من اهله في محله فيحل وان لم يسم كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا القياس معارض بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيجيب المستدل بان ذلك متأول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله ﷺ ذكر الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم الاعتراض الثالث فساد الوضع وهو عبارة عن مجيء علة ذلك القياس الذي ابداه المستدل في حكم مضاد للحكم الذي اخرجه المستدل وحاصله ان يبين المعترض ان هذا القياس باطل لكونه على غير هيئة القياس الصحيح لأن الشرع اعتبر تلك العلة في نقيض ذلك الحكم والجواب عن هذا الاعتراض هو ان يبين المستدل الوجه المانع من ثبوت ذلك الحكم لتلك العلة في الصورة التي ابداها المعترض فان لم يبين ذلك بطل قياسه مثاله قول المستدل التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستجمار فيقول المعترض هذا فاسد الوضع لأن المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتبار كراهية التكرار في مسح الرأس فيجيب المستدل بوجود المانع في اصل المعترض فيقول انما كره التكرار في مسح الرأس لئلا يعود غسلا الاعتراض الرابع وهو منع حكم الاصل وهو عبارة عن التعرض لابطال حكم اصل قياس المستدل فيبطل بذلك قياسه رأسا وهو نوعان لأن هذا الابطال اما ان يكون منعا بعد التقسيم واما ان يكون بدون التقسيم اما المنع بعد التقسيم فسيأتي قريبا واما بدون التقسيم فهو ان يمنع المعترض من ثبوت حكم ذلك الاصل مطلقا مثاله ان يقول المستدل الهر حرام لانه سبع كالكلب فيقول المعترض لا نسلم ان الكلب حرام لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الي محرما على طاعم يطعمه الى آخره ومن ذلك ما لو قال المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيمنع المعترض كون جلد الكلب لا يقبل الدباغ والجواب عن هذا الاعتراض هو ان يظهر المستدل دليلا على ثبوت

حكم اصله من نص او اجماع فاذا اقام الدليل على ذلك سلم قياسه من هذا الاعتراض المذكور واما المنع بعد التقسيم فهو ان يكون في لفظ المستدل احتمالان احدهما حق والآخر باطل فيمنع المعترض احد الاحتمالين لكونه باطلا اما مع السكوت عن الآخر لانه لا يضره او مع التعرض لتسليمة لانه لا يضره ايضا مثاله ان يقول المستدل في صحيح فقد الماء في الحضر هذا غير واجد للماء فيتيمم لوجود سببه كالمسافر فيقول المعترض اما ان تريد ان تعذر الماء مطلقا سبب او تريد تعذره في السفر فالاول ممنوع واختلف في قبول هذا الاعتراض فقيل لا يقبل لان ابطال احد محتملي كلام المستدل لا يضره لجواز ان يكون المعنى الباطل غير مراد المستل قال البدر كان الحاجب والمختار قبوله اذ به يتعين مراد المستدل وايضا له مدخل في هدم الدليل وفيه تضييق على المستدل وربما عجز عن تتميم الدليل لكن بشرط ان يكون ذلك الوجه الذي ابطله المعترض لازما للمستدل فاما اذا لم يكن لازما له فلا يسمع لعدم قدحه في قياس المستدل الاعتراض الخامس منع وجود العلة في الاصل وهو نحو قول من منع من تطهير الدباغ جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل الاناء من ولوغه سبعا وجوابه ان يثبت المستدل وجود ذلك الوصف الذي علل به في ذلك الاصل الذي قاس عليه بدليل شرعي من نحو نص او اجماع فان وجد ذلك الدليل سلم قياسه من الاعتراض المذكور وان لم يجد دليلا على ذلك من الشرع اثبته بالعقل او بالسمع اما اثباته بالعقل فكما لو قضى العقل بان ذلك الوصف غير مفارق لذلك الاصل الذي قاس عليه ويصحح ذلك بالادلة العقلية واما اثباته من جهة السمع فكما اذا نقل ثبوت ذلك الوصف في الاصل عمن يقبل المعارض عنه فانه يكتفي في دفع الاعتراض بتسليم الخصم المعترض وقد يجاب في اثباته بجهة الحس كوجود طيب الرائحة في المسك ووجود الحلاوة في العسل ونحو ذلك الاعتراض السادس منع وجود علية ذلك الوصف بعد تسليم وجود العلية في الاصل وهوان يمنع المعترض كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم بعد ان سلم وجود ذلك الوصف في الاصل قال صاحب المنهاج وهو من اعظم الاسئلة لعمومه وتشعب مسالك العلل الى ان قال

وهذا الاعتراض راجع الى دعوى اختلال شرط قال ابن الحاجب والمختار قبوله والا ادى الى اللعب في التمسك بكل طرد وقيل لا يقبل هذا المنع لأن المستدل قد استكمل القياس وهو رد فرع الى اصل بجامع بينهما ورد بان المراد بجامع يغلب في الظن صحته قالوا عجز المعترض دليل صحته فلا يسمع المنع واجيب بانه يلزم عى ذلك ان تصح كل صورة دليل يعجز المعترض عن اعتراضها وان لم يصح المستدل مقدماتها .

قال نور الدين والجواب عن هذا الاعتراض ان يبين المستدل علية ذلك الوصف باحد طرق العلة المشهورة التي قدمنا ذكرها آنفا فيثبت عليه بالاجماع ان كان او بالنص ان وجد نص من كتاب او سنة صريحا او تلويحا وان لم يوجد شيء من ذلك التمس اثبات ذلك باحد طرق العلة المستنبطة كالسبر والمناسبة الى آخرها ولا ينقطع عند ذلك المعترض بل له ان يعترض ما ابداه المستدل بما يرد عل كل طريق من تلك الطرق من المطالبة بما هو شرط فيه فيرد على ظاهر الكتاب الاجمال والتأويل والمعارضة بامارة اخرى والقول بالموجب كأن يقول دليلك الذي اثبت به عليه هذا الوصف مجمل او متأول بكذا وهو على غير ما تظن او انه ليس بدليل لك بل عليك او انه معارض بدليل آخر وهو كذا ويرد على السنة بما يرد على ظاهر الكتاب والطعن بانه مرسل او موقوف وضعف راوية ويرد على كل واحد من الطرق المستنبطة ما مر ذكره في مواضعه وما سيأتي من القدح في المناسبة ونحوه الاعتراض السابع والثامن والتاسع والعاشر وهي منع التأثير في الوصف ومنع التأثير في الاصل ومنع التأثير في الحكم ومنع التأثير في الفرع فهذه اربعة انواع يجمعها نوع واحد وهو دعوى عدم التأثير وهو عبارة عن ابداء وصف لا اثر له فاما ان يكون لا اثر له مطلقا وهو الذي عبر عنه بعدم التأثير في الوصف واما ان يدعا عدم تأثيره في الحكم واما ان يدعا عدم تأثيره في الفرع فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو عدم التأثير مطلقا فنحو ان يقول المستدل الصبح صلوة لا يقدم اذانها على وقتها لانها لا تقصر كالمغرب فيقول المعترض العصر لا اثر له في عدم تقديم الاذان مطلقا واما الثاني وهو منع التأثير في الاصل فنحو ان يقول المستدل في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقول المعترض ان المؤثر في عدم صحة بيع الطير في الهواء تعذر التسليم لا الغيبة فلا اثر لعدم الرؤ ية في

الاصل واما الثالث وهو منع تأثير العلة في الحكم فنحو ان يقول المستدل في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون كالحربي فيقول المعترض لا تأثير لكونه في دار الحرب واما الرابع وهو عدم التأثير في الفرع فنحو ان يقول المستدل امرأة زوجت نفسها فلا يصح كما لو تزوجت بغير كفوؤ ها فيقول المعترض انه لا تأثير لعدم الكفاية في فساد تزويجها نفسها وانما المؤثر عدم الولي فيعود الى معارضته في الاصل الاعتراض الحادي عشر والثاني عشر وهما ادعاء خفاء العلة وادعاء عدم انضباطها اما ادعاء خفاء العلة فكما اذا علل المستدل بحكم بشيء من افعال القلوب كالسخط والرضى والحب والكراهية ونحو ذلك مما لا يطلع عليه فيقول المعترض هذا وصف خفي لا يصح التعليل به لأن الخفي لا يعرف الخفي وجوابه ان ينصب المستدل امارة ظاهرة تدل على وجود علته كالعقد عند صفقة البيع فانه امارة على وجود الرضى اذ لو لم يكن راضيا بالبيع ما حصل منه العقد وكالسكوت عند مشاورة البكر فان الشرع جعل سكوتها امارة على رضاها وكالانكار للشيء امارة على كراهيته والنوع الثاني ان يدعي المعترض عدم انضباط المعلة كما اذا علل المستدل بالحكمة كالمشقة والانزجار عن المعصية فيقول المعترض هذا وصف غير منضبط لاختلاف المشقة باختلاف الاحوال والاشخاص فقد يكون الحال الواحد مشقة على بعض الناس دون بعض والانزجار عن المعصية قد يكون في بعض الاشخاص بادنى ادب ويحتاج في بعضهم الى التشديد فيي العقوبة وجوابه ان يضبط المستدل ذلك الوصف بحالة ملازمة له لا تكاد ان تفارقه غالبا كالمشقة في السفر الاعتراض الثالث عشر النقض وهو عبارة عن تخلف الحكم من بعض الصور مع وجود العلة فيها مثاله قول المعترض للمستدل على حرمة الربا بعلة الطعم قد وجدت العلة المذكورة في الرمان وليس بربوي فقول المعترض بذلك نقض لعلة المستدل وهو قادح عند الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة وقيل انه غير قادح اذا كان التخلف لدليل .

قال نور الدين واعلم ان القائل بجواز تخصيص العلة لا يرى ان تخلف الحكم عنها في بعض الصور فادح مطلقا ومن منع من جواز تخصيصها يجعل ذلك قادحا مطلقا سواء كانت العلة منصوصة ام مستنبطة وسواء كان التخلف لمانع او لعقد شرط

او لغيرهما والجواب عن هذا الاعتراض هو ان يبين المستدل المانع من وجود الحكم في الصورة المذكورة فاذا اظهر ذلك المانع او كشف ان تخلفه هنالك لاختلال شرط او نحو ذلك مما يكو مسلما عند الخصم استقام قياسه وسلم من ذلك المعارض الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر وهو عبارة عن وجود الحكمة في بعض الصور مع تخلف العلة والحكم عنها مثاله من جوز القصر للمسافر العاصي بسفره هذا مسافر فيترخص كغير العاصي لحكمة تخفيف المشقة فيقول المعترض وكذلك صاحب الحرفة الشاقة في الحضر كمن يحمل الاثقال ويضرب بالمعاول فانه يترخص له فوجود المشقة في الصورة التي ذكرها المعترض مع تخلف الحكم والعلة فيها يسمى كسرا واختلف في كونه قادحا فقيل انه قادح لاعتراضه المعنى المقصود قال المحلي والراجح انه لا يقدح لانه لم يرد على العلة وانما ورد على الحكمة فقط الاعتراض الخامس عشر وهو تخلف بعض اجزاء العلة اي اذا كانت علة المستدل وصفا مركبا من شيئين او اشياء وقد تخلف بعض تلك الاشياء فان تخلف ذلك البعض في بعض الصور يكون قادحا في صحة تلك العلة اما القدح بكون الوصف مركبا ففي قبوله خلاف مبني على الخلاف في صحة تركيب العلة وقد تقدم ان الصحيح جواز ذلك واعلم ان المستدل اذا ادخل في العلة وصفا وجعله جزءا منها وهو معترف ان حكم الاصل لا ينتفي بانتفائه لكن لو الغى ذلك الوصف انتقضت العلة في بعض الفروع فان ذلك الجزء مردود اي لا يصح كونه من العلة وبقية الاجزاء غير مردودة على الاصح في الطرفين جميعا الاعتراض السادس عشر وهو القدح في نفس المصلحة بترجيح المفسدة عليها اعلم انه اذا تعارضت المصلحة التي تكون مقصودا للمستدل مفسدة راجحة عليها او مساوية لها فان ذلك يكون قادحا في قياس المستدل لانه لا مصلحة مع مفسدة مساوية او راجحة لأن دفع الضرر اهم فيجب الحمل عليه واما اذا كانت المفسدة مرجوحة فلا تقدح مثاله التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقول المعترض فيه مفسدة اقوى وهي عدم كسر الشهوة وعدم كف النظر وعدم اتخاذ الولد لحفظ الدين وهذا ارجح من مصالح العبادة فيجيب المستدل بترجيح المصلحة لانها لحفظ الدين فهي اولى من حفظ النسل ومن ذلك ايضا ان يقول المستدل مسافر سلك الطريق

البعيد لا لغرض غير القصر فانه لا يقصر لأن المناسب وهو السفر البعيد عورض بمفسدة وهي العدول عن القريب الذي لا قصر فيه لا لغرض غير القصر حتى كانه حصر قصده في ترك ركعتين من الرباعيات الاعتراض السابع عشر وهو القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ان يقدح المعترض في افضاء الحكم الذي اخرجة المستدل الى المصلحة المقصودة شرعا مثاله ان يقول المستدل النكاح واجب لانه يرفع الحجاب فيفضي الى المصلحة وهي دفع الفجور فيقول المعترض نمنع ان رفع الحجاب يفضي الى عدم الفجور بل تلاقي الرجال والنساء عند رفع الحجاب يفضي الى الفجور فيجيب المستدل بان النكاح يكسر الشهوة فيفضي الى عدم الفجور الاعتراض الثامن عشر ان يعارض علة المستدل بعلة اخرى اكثر فروعا من علة المستدل ويسمى هذا النوع بالتعدية مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغ بكر فتجبر على النكاح كالبكر الصغيرة فيعارض بان العلة في الاصل الصغر فيتعدى الى الثيب الصغيرة الاعتراض التاسع عشر ان يعارض المعترض علة المستدل بعلة تقتضي في الفرع عكس الحكم الذي اخرجه المستدل مثاله ان يقول المستدل في العبد مملوك فتجب فيه قيمته كغيره من المملوكات فيقول المعترض مكلف فلا يتعدى به دية الحر فعارض علة الفرع بما يقتضي نقيض حكمها فيحتاج في تقرير ما عارض به الى احد طرق العلة فيصير مستدلا بعد ان كان معترضا وفيه قلب التناظر .

قال نور الدين واعلم ان هذا النوع والذي قبله يسميان بالمعارضة وقد اختلف في قبولها على قولين قال ابن الحاجب والمختار قبولها اذ لو لم تقبل لم يمتنع التحكم يعني في المدعي علة لأن المدعى علة ليس باولى بكونه علة او جزءا من العلة من وصف المعارض فان رجح رد المعارضة بان في اثبات العلة تكليفا بالعمل وفي ردها توسعة الاصل باسقاط التكليف .

وقد قال تعالى يريد الله بكم اليسر اجيب بانه يلزم على ذلك منع الدلالة لأن فيه توسعة ولو سلمنا ان الاصل التوسعة لعدم العلة المعارض عارضناه ايضا بان الاصل انتفاء الاحكام فنترك الدلالة عليها وبانا نعتبرهما معا اذ في تخصيص احدهما تحكم واذا اعتبرناهما لزمت المعارضة قالوا لو استقل كل واحد من المتعارضين بمناسة

الحكم لزم كون كل واحد منهما علة فيه وذلك لا يجوز فوجب رد المعارض واجيب بان هذا الحكم باطل اذ قلتم برد العلة المعارضة لما عللتم به اولى من ان يرد خصمكم ما عللتم به قال صاحب المنهاج واختلفوا هل يحتاج المورد للمعارضة الى اصل يرد اليه فقيل يحتاج كالمستدل قال والصحيح انه لا يحتاج لأن حاصل المعارضة دعوى نفي الحكم لعدم العلة او صد المستدل عن التعليل بذلك وايضا فأصل المستدل هو الاصل للمعارض فلا يحتاج الى غيره .

قال نور الدين فاذا عرفت ذلك فالجواب عن المعارضة يكون اما بمنع وجود الوصف الذي عارض به او المطالبة بتأثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر وبأن الذي عارض به خفي او غير منضبط ويحقق حصول الخفاء وعدم الانضباط او لا يحقق بل يمنع ظهوره او انضباطه او يجاب بان الوصف الذي عارض به هو عدم معارض في الفرع مثاله قياس المكره على القتل في وجوب القصاص على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بان عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك من قبيل الطرد الاعتراض العشرون ان يمنع المعترض وجود تلك العلة في الفرع مثاله ان يقول المستدل على صحة امان العبد الغير المأذون امان صدر من اهله كالمأذون فيقول المعترض لا اهلية في المحجور وجوابه بيان وجود ما عناه بالاهلية كجواب منعه في الاصل قال ابن الحاجب والصحيح منع المعترض منن تقدير انتفاء وجود الوصف في الفرع لان المستدل مدع فعليه اثباته لئلا ينتشر الكلام الاعتراض الحادي والعشرون والثاني والعشرون والثالث والعشرون الفرق وهو عبارة عن ابداء مخالفة بين الاصل والفرع وهو على ثلاثة اقسام لانه اما ان تكون تلك المخالفة في الحكم واما ان تكون في الضابط واما ان تكون في جنس المصلحة فاما القسم الأول وهو المخالفة في الحكم فتكون باحد شيئين اما ابداء مانع في الفرع من اجراء ذلك الحكم فيه واما بابداء خصوصية في الاصل لم تكن موجودة في الفرع واما القسم الثاني وهو اختلاف الضابط في الاصل والفرع فنحو ما يقال في ايجاب القصاص على الشهود تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره فيقول المعترض ان الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي وجوابه ان الجامع ما اشتركا

فيه من التسبب المضبوط عرفا او بان افضاءه في الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصله المغري للحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفي اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفره الحيوان وعدم علمه فلا يضر اختلاف اصلي التسبب فانه اختلاف فرع واصل كما يقاس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الارث واما القسم الثالث وهو اختلاف المصلحة في الاصل والفرع فهو ان تكون مصلحة الاصل مخالفة لمصلحة الفرع الذي ابداه المستدل مثاله ان يقول المستدل على حد اللائط اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقول المعترض المصلحة فيي الفرع الصيانة من رذيلة اللواط واالمصلحة في الاصل دفع اختلاط الانساب وقد يتفاوتان في نظر الشرع وهو راجع الى المعارضة وجوابه ان ينكر المستدل ان الحكمة في الاصل دفع اختلاط الانساب فقط بل يقول ان الحكمة دفع اختلاط الانساب مع الصيانة عن تلك الرذيلة وغيرها من المفاسد العامة والا لزم جواز الزنا بالطبية والايس اذ ليس فيها ذلك المحذور وهو باطل الاعتراض الرابع والعشرون القلب وهو عبارة عن دعوى المعترض ان الدليل الذي جعله المستدل دليلا لمدعاه انما هو دليل عليه لا له فيقلب حجته عليه لا له وهو ممكن التسليم بمعنى ان الدليل الذي قلبه المعترض ممكن ان يكون مسلما عند المعترض فيكون عنده صحيحا ويمكن ان يكون عنده غير صحيح وسكت عن الكلام فيه لكن قلبه عليه ان صح انه دليل كما اذا قال ان هذا الدليل ان صح فهو عليك لا لك اما لو صرح المعترض بتصحيف الدليل ورده فلا يكون محتملا للتسليم بعد ذلك بل هو عند المعترض مردود وقيل ان القلب تسليم لصحة الدليل المستدل به سواء كان صحيحا ام لا وقيل هو افساد له مطلقا لأن الغالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وان لم يكن صحيحا ومن حيث لم يجعله له مفسد له وان كان صحيحا وقيل هو شاهد زور يشهد لك وعليك حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل ثم القلب نوعان لأنه اما ان يقتضي تصحيح مذهب المعترض مع السكوت عن مذهب المستدل واما ان يقتضي ابطال مذهب المستدل وكل واحد من النوعين يكون تصريحا وتلويحا لانه اما ان يصرح المعترض بتصحيح مذهبه واما ان يلوح على ذلك

واما ان يصرح بابطال مذهب المستدل واما ان يلوح على ذلك مثاله ان يقول المستدل على وجوب الصوم في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي في عدم اشتراط الصوم في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فقد صحح الشافعي مذهبه بعلة المستدل وهي اللبث في مكان مخصوص ومثال ما فيه ابطال مذهب المستدل تصريحا ان يقول الحنفي في مسح الرأس عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يطلق عليه اسمه كغيره فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع كغيره فعلق المعترض على علة المستدل مايبطل به مذهبه ومثال ما فيه ابطال المستدل تلويحا أن يقول الحنفي في تصحيح بيع الغائب عقد معاوضه فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح وبيانه أن من قال بصحته قال بخيار الرؤية فخيار الرؤية لازم لصحته فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قال البدر والمختار قبول القلب وقيل لا يقبل وهو نوع مخصوص من المعارضة الاعتراض الخامس والعشرون القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع ويسمى ارخاء العنان وشاهده قوله تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فان معنى هذا الكلام مسلم عند المسلمين لكن الاعز عند المسلمين هو رسول الله ﷺ والاذل عندهم هو ذلك القائل والاعز عند المنافق هو نفسه فمدلول كلامه مسلم والخلاف بينهم باق وهو انواع ثلاثة النوع الاول ان يستنتج المعترض من المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملائمة زمن مثاله قول من يوجب القصاص على القاتل عمدا بالمثقل قتل بما مثله يقتل في العادة فلا ينافي وجوب القصاص كالقتل بالحاد الخارق فيقول المعترض ان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا هو نقيضه وانما محل النزاع وجوب القصاص ، النوع الثاني ان يستنتج المعترض ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم مثاله قولنا للحنفي التفاوت في القتل لا يمنع من وجوب القصاص كما لا يمنع من القتل نفسه فيعترض بانه علة فيقول المعترض لا نسلم كونه علة عدم وجوب القصاص وهو التفاوت بحيث اني اقول لو بطل ذلك بطل وجوب القصاص بل العلة شيء آخر منع الحكم الذي هو وجوب القصاص او فقد شرط من شروطه ولا يلزم من انتفاء مانع واحد انتفاء الموانع جميعا او الشرائط او

المقتضي ، النوع الثالث ان يسكت عن المقدمة الصغرى من مقدمتي القياس وهي الاولى مع كونها غير مشهورة نحو ان يقول ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن قوله الوضوء قربة فيرد عليه الوضوء لكونه قربة ولم يشترط فيه النية عند الخصم او ذكر المقدمة الصغرى لم يرد عليه الا المنع لكون الوضوء قربة والجواب عن النوع الثاني أن يبين المستدل أن ذلك محل النزاع أو مستلزم له كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض نعم لا يجوز قتل المسلم بالذمي لانه ليس بجائز بل واجب فيقول المراد بقولنا لا يجوز تحريمه لا ما زعمت واذا كان ذلك هو المراد لزم انتفاء قولك انه واجب والجواب عن النوع الثاني ان يبين المستدل ان ذلك هو المأخذ نحو ان يبين ان انتفاء المانع من حصول القتل بالمثقل يؤخذ منه انتفاء المانع من وجوب القصاص فيه ايضا لأن وجوب القصاص ازهاق الروح فاذا لم يمنع المثقل من ازهاق الروح بل حصل له فقد حصل به موجب القصاص فيجب اذ لا مانع والجواب عن النوع الثالث ان يبين المستدل ان الحذف شائع فيرتفع المطعن والله اعلم .

قال نور الدين والصحيح عندي عدم اعتبار هذا الشرط لانه انما يكون شرطا في العلل العقلية الموجبة للحكم ذون الشرعية فانها علامة للحكم ومعرفة له الشرط السابع ان لا يكون ذلك الوصف عدما مقدرا اي فلا تعلل الاحكام الشرعية بالوصف العدمي .

قال نور الدين اعلم انه يصح كون العلة امرا موجودا في الحكم الوجودي وفي الحكم العدمي اتفاقا مثال ذلك الزنا علة في وجوب الحد والجنون علة في انتفائه اما التعليل بالامر العدمي ففيه خلاف قيل انه يصح التعليل به مطلقا ونسب هذا القول الى الجمهور مثال ذلك لم يصل فوجب قتله لم يمتثل فحسنت عقوبته فهذه علة عدمية في حكم وجودي ونحو قولنا غير عاقل فلم يصح بيعه فهذه علة عدمية في حكم عدمي ايضا . وقال ابن الحاجب وغيره لا يصح ان تكون العلة عدما في الحكم البتوتي .

قال نور الدين والصحيح ما ذهب اليه الجمهور من ان الامر العدمي يصح

ان يكون علة مطلقا لأن العلل الشرعية انما هي كاشفة لا موجبة كالعلل العقلية فالشرعية امارة للحكم او باعثة والامارة والباعث كما يصح ان يكون اثباتا يصح ان يكون نفيا الا ترى ان خلو الدار من الخور والغلمان امارة لكون الامير ليس فيها كما ان الاختلاف اليها وكثرة الداخل والخارج امارة لكونه فيها وايضا فلا خلاف بين احد من المسلمين في ان المعجز انما يثبت معجزا لانتفاء قدرتنا على مثله فانتفاؤها علة في ثبوته معجزا الشرط الثامن ان تكون العلة مشتملة على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم لانها ان كانت مجرد امارة مستنبطة من حكم الاصل كان دورا .

قال نور الدين كذا قال ابن الحاجب قال وتبعه في اشتراط ذلك البدر الشماخي قال قال صاحب المنهاج وفي هذا نظر لأن النص قد دل على حكم الاصل فاذا استنبط علة ما اقتضاه النص من الاصل صح وكانت امارة على ثبوت الحكم في الفروع ولا يلزم الدور كما زعم ابن الحاجب والمراد بالحكمة تحصيل المصلحة او دفع المفسدة والراد بالمصلحة اللذة ووسيلتها والمراد بالمفسدة الالم ووسيلته وكل منها اما نفسي او بدني وديني او دنيوي فان تعارض دليلان او علتان في احدهما تحصيل مصلحة وفي الاخر دفع مسفسدة ولم يمكن الجمع بينهما بوجه قدم الدافع للمفسدة على الجالب للمصلحة لأن دفع المفسدة اهم من تحصيل المصلحة وكل واحد من جلب المصلحة ودفع المفسدة منقسم الى ثلاثة اقسام الى ضروري وحاجي وتحسيني اما الضروري فهو ما يفضي الحال فيه الى الضرورة وهو خمسة اشياء الأول حفظ العقل ولأجله شرع تحريم الخمر وسائر المسكرات فالعلة في تحريم المسكرات هي السكر والحكم التحريمي والحكمة حفظ العقل الثاني حفظ الدين ولا جله شرع الجهاد وقتل الزنديق والمرتد والساحر وعقوبة اهل البدع ونحو ذلك فالعلة في الجهاد كفر الكافر او بغي الباغي والحكم فيه وجوب الجهاد او ندبيته والعلة في قتل الزنديق والساحر زندقته وسحره والحكم وجوب قتله او جوازه والحكمة حفظ الدين والثالث حفظ النفس ولأجله شرع القصاص والدية والعقوبة على من اتهم بالقتل فاتلاف النفس ونحوها في هذه الاشياء هو العلة والحكم فيها وجوب ذلك المذكور من قود ودية وعقوبة والحكمة حفظ النفس ، قال البدر ومنه اخذ المربية

للصبي الذي لا ام له وشراء مأكوله ومشروبه اي لأن حياة الصبي متوقفة على ذلك الرابع حفظ النسل من الاختلاط وعبر عنه بعضهم بحفظ الانساب ولاجله حرم الزنى وشرع حد الزني اذ لم لو لم يحرم ذلك لما عرف نسل ولما ضبط نسب فالعلة في ذلك الزنى والحكم فيهه التحريم ووجوب اقامة الحد والحكمة حفظ النسل الخامس حفظ المال ولاجله شرع حد السارق وحد قاطع الطريق ليأخذ المال وسائر انواع الضمانات فالعلة في هذا النوع اتلاف مال الغير واخذه والحكمة وجوب اقامة الحد على السارق وحد قاطع الطريق ليأخذ المال وسائر انواع الضمانات فالعلة في هذا النوع اتلاف مال الغير واخذه والحكمة وجوب اقامة الحد على السارق والقاطع والزام الضمان على المتلف فهذه الضروريات الخمس التي روعيت في كل ملة فشرع حفظها في كل شريعة وزاد بعضهم نوعا سادسا وهو حفظ العرض ولأجله شرع حد القاذف وحكم اللعان فالوقوع في عرض الغير على الوجه المخصوص علة ووجوب اقامة الحد حكم وحفظ العرض هو الحكمة ورمي الرجل امرأته بالزنى حيث لا شهود معه علة اللعان والحكم الملاعنة والحكمة حفظ عرض اللمرأة ويلحق بالضروري ما يتوقف الضروري عليه بمعنى انه شرط لحصول المصلحة الضرورية او شرط لدفع المفسدة الضرورية وذلك كاعتبار البلوغ في قتل المحارب واعتبار التكافي في القصاص وتحريم الخلوة بالاجنبيات وتحريم شرب قليل المسكر وتنجيسه عند من قال به مبالغة في ابعادها وقليلها يدعو الى كثيرها والخلوة تدعو الى الزنى واما الحاجي والمراد به الذي تمس الحاجة اليه نسب الى الحاجة لشدة حاجة الناس اليه فهو نوعان احدهما ما يحتاج اليه في نفسه ولاجله شرع البيع والاجارة والنكاح والمساقاة والمضاربة والولاية وما اشبه ذلك من انواع المعاملات فا ن هذه الاشياء وان ظنت انها ضرورية فبحسب الاحتياج الى المعاوضة لا تؤدي الى فوات شيء من الضروريات الخمسة المتقدمة وقد يكون بعضها ضروريا كشراء المأكول والاجارة في تربية الصغير الذي لا ام له النوع الثاني ما كان الحاجة الى غيره لكنه وسيلة الى حصوله ولاجله شرع وجوب الكفارة ومهر المثل لانه اشد لدوام النكاح وان كان يتم دونه وكذلك الخيار والشرط والشفعة ودفع الغبن ويسمى هذا النوع

مكملا للحاجي واما الاستحساني فهو ما قضت العادة باستحسانه عند اهل العقول الوافرة والاخلاق الكاملة وهو قسمان موافق للقياس ومخالف له فاما الموافق للقياس فحكمه النظافة من الانجاس وخصال ابراهيم عليه السلام والزكوة وصلة الارحام ومكارم الاخلاق كالتخلص من البخل والدناءة والرق والاتصاف بمقتضى المروءة من الكرم والحرية والبسالة ونحو ذلك وكسلب العبد اهليه القضاء والشهادة والخلافة وان كان ذا عقل ودين وعقل لانه ناقص عن المناصب الشرعية ولو جعل لها لحصل به مصلحة مثل ما تحصل في الحر ولا مفسدة فيه فان هذه الاشياء ونحوها موافقة للقواعد واما المخالف للقياس فكمكاتبة السيد عبده فان المكاتبة شيء حسن لكونه موصلا الى فك الرقبة لكنه خادم للقاعدة لانه تعويض مال السيد بماله وبيان ذلك ان ما يسعى به العبد لسيده لو لم يكاتبه وبيع الرجل ماله بما له امر لم يعهد في القواعد الشرعية فالمكاتبة وان كانت شيئا حسنا فهي مخالفة للقياس كما ترى وبقي نوع من الشرعيات لا يلوح فيه تعليل جزئي ولم يكن ان يلوح فيه تعليل كلي وهو العبادات الدينية كالصلوة والصوم لأن العقل لا يهتدي الى معانيها ولم يلح من الشارع الاطرف من مباديها لكن فيها تذليل النفس للعبادة والتعظيم لخالقها وتجديد العهد بالايمان وتحقيق الاستسلام والانقياد ان الصلوة تنهي عن الفحشاء والمنكر والله اعلم .

ذكر حصول المقصود من شرع الحكم

حصول المقصود من شرع الحكم على انواع احدها ان يحصل يقينا كالبيع للملك ولحل التصرف والنكاح لحل الاستمتاع ونحو ذلك فان المقصود من البيع والنكاح اباحة التصرف واباحة الاستمتاع وهما حاصلان يقينا النوع الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار عن القتل والحد للانزجار عن الفاحشة والقذف وشرب الخمر ونحو ذلك فان المقصود من القصاص والحد الزجر عن القتل العمد العدواني والردع عن المعاصي المذكورة والكل من ذلك حاصل ظنا فمن ثم ترى ظهور الطاعات واختفاء المعاصي عند ظهور العدل النوع الثالث ان يكون حصوله وعدمه سواء وذلك كمن تزوج امرأة لأجل حصول النسل فان المقصود من ذلك التزويج

وهو حصول النسل من تلك المرأة مشكوك فيه فحصوله وعدم حصوله على سواء النوع الرابع ما يكون عدم الحصول فيه أرجح وذلك كنكاح الآيسة فان المقصود من النكاح النسل وعدم حصول النسل من الآيسة ارجح من حصوله منها النوع الخامس ما كان المقصود منه فائتا بمعنى انه مقطوع بعدم حصوله عادة كاستبراء فرج امرأة اشتراها بائعها في المجلس فان المقصود وهو معرفة براءة الرحم فائت ها هنا اي مقطوع بان رحمها غير مشغول بشيء من قبل بائعها وكلحوق الولد برجل من عمان تزوج امرأة من المغرب مع القطع بعدم تلاقيهما في الظاهر فهذه انواع حصول المقصود بالنظر الى المكلفين واختلفوا في جواز التعليل بهذه الانواع فاجاز بعضهم تعليل الحكم بها ومنعه آخرون .

قال نور الدين وخلافهم هنا مبني على خلافهم في جواز تعليل الحكم بنفس الحكمة لأن نفس الحكمة هي عين المقصود ها هنا وقد صححوا جواز التعليل بالحكمة اذا كانت ظاهرة منضبطة والله اعلم .

ذكر انقسام كل واحد من الحكم والعلة الى الجنس والعين

ينقسم كل واحد من العلة والحكم المطلوب بالقياس الى جنس والى عين والمراد بالجنس ها هنا ما شمل اشياء سواء كانت تلك الاشياء متجانسة ام غير متجانسة والمراد بالعين نوع من الانواع لا مع اعتبار المحل فمثال الجنس في العلة العجز فان عجز الانسان عن الآتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف بدلالة النصوص الدالة على عدم الحرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالي بالنسبة الى عجز الانسان وتحته اجناس متوسطة وهي العجز الناشيء عن الفاعل وعن محل العمل وعن الخارج وتحت كل جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشيء عن الفاعل مطلقا اي عن اختيار او عن عدم اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشيء عن الفاعل لا عن اختياره على ما يشمل عجز المجوس وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب القوى الظاهرة او الباطنة على ما يشمل عجز المريض وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون

وتحته جنس وهو عجز الصبي والمجنون يقابله كل واحد من هذه المراتب حكم فيتعلق بالعجز بسبب عدم العقل حكمة هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالعجز الناشيء عن الفاعل بدون اختباره وحكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب الاداء في حق الصلوة ويتعلق بالعجز الناشيء عن الفاعل مطلقا حكم هو سقوط المطالبة في الحالة في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلوة ويتعلق بمطلق العجز الشامل لما نشاء من الفاعل او من المحل او من الخارج حكم فيه تخفيف في الجملة ومثال العين في الوصف الاسكار فانه لا افراد له وانما هو وصف واحد وان وجد في محال كثيرة فلا اعتبار بالمحل ها هنا وكالطعم في تحريم الربا فانه وصف لا افراد له وان وجد في مواضع كثيرة ايضا ومثال الجنسي في الحكم الوجوب او التحريم او الاباحةمثلا فان كل واحد من هذه الاحكام شامل لجملة انواع بحسب ما تضاف اليه ومثال العين في الحكم وجوب الوتر ووجوب ركعتي الفجر ووجوب الجمعة بلا امام وجوازها في غير الامصار المصره ووجوب الزكوة في مال الصبي الى غير ذلك مما لا افراد تحته الا باعتبار مواضع الحكم ولا يعتبر ذلك ها هنا وكل واحد من الوصفين المتقدم ذكرهما والمراد بهما الوصف الجنسي والوصف العيني مؤثر في كل واحد من الحكم الجنسي والحكم العيني فيؤثر جنس الوصف في جنس الحكم وفي عين الحكم ويؤثر عين الوصف في عين الحكم وجنس الحكم فمثال تأثير جس الوصف في جنس الحكم سقوط الصلوة عن الصبي فان العجز الذي هو عدم العقل مؤثر في جنس سقوط ما يحتاج الى النية من العبادات وكتأثير جنس المشقة في جنس التخفيف فالحائض لا تقضي الصلوة والمسافر يقصر ويجمع والمريض يجمع وكتأثير جنس الجناية في جنس القصاص وكتأثير جنس ما يدعو الى الحرام في جنس التحريم كشرب قليل الخمر والخلوة في الزنا ومثال تأثير جنس الوصف في عين الحاكم تأثير جنس الحرج في جمع الصلاتين لأن الحرج جنس يدخل تحته المشقة في السفر والتأذي في الحضر ومثال تأثير عين الوصف في عين الحكم كتأثير عين السكر في تحريم عين الشرب وتأثير عين الحيض في تحريم عين الوطىء وتأثير عين العدة في تحريم عين

العقدة وتأثير عين الردة في فسخ النكاح ومثال تأثير عين الوصف في جنس الحكم تأثير اخوة الاب والام في جنس الحق كحق الارث وحق الولاية في النكاح وكتأثير عين الصغر في جنس الولاية اي ولاية المال والنكاح والله اعلم .

ذكر طرق العلة المنصوصة

تعرف العلة المنصوص عليها باحد امرين اما نص على علتها او اجماع على ذلك فاما الاجماع فهو اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين مثاله الصغر في ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح واما النص فهو ان ينص الشارع على وصف من الاوصاف بانه علة لحكم من الاحكام وهو نوعان لأنه اما صريح وهو ما دل باصل وضعه على العلية واما ايماء وهو ما لزم من مدلول اللفظ ويسمى ايماء واشارة وتنبيه النص وهو نوع من الدال باشارته ولكل واحد من النص الصريح والايماء مراتب اما مراتب الصريح فمنها وهي اقواها ما صرح فيه بالعلية وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة مثل ان يقول العلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا او اذا يكون كذا كما في قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية وقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في العلية مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا وهذه المرتبة دون ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرا في التعليل لكن اللام يحتمل العاقبة نحو لدوا للموت والباء يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل قوله عليه الصلوة والسلام زملوهم بكلومهم فانه يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين وهذه المرتبة دون ما قبلها لأن دلالة الفاء على الترتيب في الاصل ودلالتها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سهى فسجد وزنى ما عز فرجم وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما مراتب الايماء وهو ان يذكر مع الحكم وصف لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره علة لذلك الحكم كان ذكره هنالك بعيدا بل يعده ذو الفهم

القوي والفطنة الواقدة من الهذيان فمنها ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان ففي هذا الحديث اشارة الى ان وجود الغضب علة مانعة من صحة القضاء وهي مناسبة لذلك لأن الغضب مشغل للقلب والقضاء امر عظيم يحتاج معه الى فراغ البال ونحو قولنا لا نعقد الامارة لطالب الولاية فان ذكر الطلب مقارنا لمنع الولاية يقضي بانه علة وهو مناسب لذلك لأن طالب الامارة لا يؤمن منه ان يكون قد طلبها لدنيا او لشيء من الحظوظ النفيسة .

ومن هذا النوع ما يذكر لاجل مدح او ذم نحو اكرم العالم واهن الجاهل فان كل واحد من العلم والجهل انما ذكر ليكون علة للحكم المقارن به وهو الاكرام مع العلم والاهانة مع الجهل ونحو قوله ﷺ : لعن الله اليهود اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فان قوله اتخذوا قبور انبيائهم مساجد علة للعنهم ولو لم يرد به التعليل لكان ذكره هنالك بعيدا ومنها ان يذكر الشارع نظير المسألة كقوله عليه الصلوة والسلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل تنقض الصوم فقال ﷺ ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان ذلك مفسدا للصوم فقال لا فنبه على ان مقدمات الشيء لا تنزل منزلته فجعل مقدمة الجماع كمقدمة الواصل الى البطن ومنها ان ينبه بالسؤال عن الشيء على كونه علة لذلك الحكم كقوله عليه الصلوة والسلام وقد سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا فنبه عليه الصلوة والسلام ان النقصان علة منع البيع .

قال نور الدين رحمه الله لا يقال فهم التعليل من الفاء واذن لانا نقول لو قدر سقوطها لما انتفى فهم التعليل ومنها التفرقة بين الحكمين بوصفين اما بصيغة صفة مع ذكر الوصفين نحو للفارس سهمان وللراجل سهم او مع ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث ولم يذكر غير القاتل فذكر الفروسية مقرونا بتمليك السهمين وذكر الرجولية مقرونا بتمليك السهم وصفان فرقا بين حكمي الفارس والراجل فكان كل واحد منها علة للحكم المقرون به ولولا ذلك لكان ذكره لغوا ولما ثبت بالدليل الشرعي توريث الوارث علمنا من هذا الحديث تمييز الحكم بين الوارث القاتل وبين الوارث الذي لم يقتل واما بصيغة الغاية نحو قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ففرق في

الحكم بين الحيض والطهر وكذلك قوله تعالى فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فان كل واحدة من هاتين الآيتين بيان ان حكم ما بعد الغاية مفارق لحكم ما قبلها واما بصيغة الاستثناء نحو قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ففي هذه تنبيه على ان حكم ما بعد الاستثناء مفارق لحكم ما قبله فالعفو مسقط لنصف المفروض وعدمه موجب له واما بصيغة الشرط نحو اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين علة للبيع المطلق بخلاف ما اذا لم يختلفا ففيه فرق بين حكم الحالين واما بصيغة الاستدراك نحو قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ففيه فرق بين حكم اللغو واليمين الصادرة عن قصد القلب وتصميمه واختلف في اشتراط حصول المناسبة في الوصف المنبه عليه باحد مراتب الايماء فقيل يشترط ذلك ومعناه ان الوصف المومي اليه لا يصح علة الا اذا ظهرت مناسبته للحكم وقيل لا يشترط ذلك بل يصح ان يكون علة ولو لم تظهر مناسبته للحكم وقيل يشترط ظهور المناسبة فيما اذا فهم التعليل عند المناسبة نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان لا فيما عدا ذلك من المراتب والله اعلم .

ذكر طرق العلل المستنبطة

اعلم ان الحكم اذا كان معللا بعلة وردت عن الشارع او عن اجماع المسلمين فتلك العلة معتبرة عند كمال شروطها بلا خلاف بين احد من المسلمين حتى عند من انكر كون القياس دليلا شرعيا فانهم انما ينكرون ذلك في غير العلل المنصوص عليها اما مع العلل المنصوص عليها فانهم يثبتون القياس هنالك لكنهم لا يسمون اثبات الحكم بهذا الطريق قياسا وانما يسمونه نصا .

قال نور الدين وتسميتهم له بذلك غير مسلمة لأن النص اثبات الحكم من نفس الدليل الشرعي لا من نفس العلة التي نص عليها الدليل وان لم يرد عن الشارع ولا عن الاجماع تصريح شيء من الاوصاف انه علة لشيء من الاحكام فالمانعون من القياس يمنعون من تعديه ذلك الحكم عن محله الذي نص عليه الشارع والمجوزون للقياس يلتمسون لذلك الحكم وصفا يعللونه به ثم يجرون ذلك الحكم حيثما وجدوا

ذلك الوصف والتماسهم لذلك يكون باحد امور وهي السبر والمناسبة والشبه والدوران والطرد وبعضها اقوى من بعض فان المناسبة قد اثبتها كل من اعترف بالقياس فهي اقوى من سائر الطرق والسبر اقوى من الشبه والدوران والطرد والشبه اقوى مما بعده والدوران اقوى من الطرد فالسبر في اللغة الاختبار يقال سبرت الرجل اذا اختبرت ما عنده وفي عرف اهل الاصول حصر اوصاف الاصل وابقاء ما يصلح للتعليل منها وحذف ما لا يصلح لذلك فكأن السابر اختبر اوصاف اصل القياس مثاله في علة الربا في البر الكيل او الطعم او الاقتيات او الادخار الى آخر اوصاف البر فيقول المستدل هذه اوصاف البر التي تصلح للعلة وبعضها اولى من بعض فالكيل مثلا باطل لرجوعه الى الاصل بالابطال وكذلك الاقتيات لظهور ما هو اكثر فروعا منه وهو الطعمية فانه شامل لكل مطعوم كان مقتاتا به او غير مقتات فبقي بعد سبر اوصاف الاصل واختبار ارجحها صفة الطعم فتقول هي العلة التي بني عليها تحريم الربا في البر فتقيس على البر كل ما وجد فيه صفة الطعم ويكفي المستدل في بيان ذلك ان يقول بحثت فلم اجد الا هذا لأن الاصل عدم غير ذلك فان اظهر المعترض وصفا وجب على المستدل ابطاله وصح الحصر على الصحيح لأن للمستدل ان يقول هذا ما وجدت ولم يدع القطع وهو صادق وقيل يبطل الحصر لأنه ادعى الحصر فلم يتم .

قال نور الدين اعلم انه لما كان طريق السبر مركبا من امرين احدهما ابقاء الوصف الذي يصلح للعلية وثانيها حذف ما لا يصلح لذلك وقد بين وجه ما يصلح للعلية عند ذكر العلة وذكر شروطها احتاج الى بيان ما يجب حذفه من الأوصاف فذكر للحذف طريقين الطريق الأول المسمى بالطرد عندهم وهو حذف الوصف الذي علم من الشارع الغاؤه مطلقا اي في جميع الاحكام او الغاؤه في بعضها دون بعض فما علم الغاؤه مطلقا كالطول والقصر في الانسان فان هاتين الصفتين ونحوهما لم يعتبرهما الشارع في شيء من الاحكام فيجب على طالب بيان العلة حذفها ولا يصح له التعليل بشيء منها واما ما علم الغاؤه في بعض الاحكام فكالذكورية والانوثية فان الشارع لم يعتبر شيئا منها في حكم العتق حيث اوجب عتق الرقبة فيجزي عتق الذكر والانثى وان اعتبر الذكورية والانوثية في القصاص والديات وغير ذلك من

الاحكام فيجب اعتبارهما حيث اعتبرهما الشارع والغاؤهما حيث الغاهما اللطريق الثاني حذف ما لا تظهر مناسبته للحكم فان وجه المناسبة معتبر في طريق السبر ولا يلزم من المناسبة اللظهور التام كما هو في الطريق الآتي لكن يكون منناسبة هذا الطريق دون مناسبة ما يليه فيكفي فيها ظهور ملائمة بين الوصف والحكم ولو بادنى موافقة فما لا يظهر فيه شيء من ذلك وجب حذفه ولا يصح التعليل به ويكفي الناظر بحثت فلم اجد له مناسبة للحكم فان ادعى المعترض ان المستبقى كالملغي في عدم المناسبة رجح سبر المستدل لمناسبته للتعدية وهنا طريق ثالث وهو المسمى عندهم بالالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالوصف المستبقى فقط وذلك ان يستدل القائس على اثبات الحكم لاجل وصف ويلغي ذكر ما عداه من الأوصاف .

قال نوور الدين قال ابن الحاجب وطريق العمل بالسبر والمناسبة وغيرهما انه لا بد من علة للحكم المشروع لاجماع الفقهاء على ذلك ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهذا يقتضي ان في كل حكم شرعه ﷺ وجه مصلحة للعباد وهو المراد من العلة وان بدا وجه العلية بين الوصف والحكم من قوة المناسبة بينهما فمعرفة العلة بهذا الطريق يسمى بالمناسبة ومثال ما ظهرت علتة بقوة المناسبة كالاسكار في تحريم المسكرات فأن الاسكار لما كان مغيرا للعقل وكان العقل هو المقصود بخطاب الشارع ولاجله حمل الانسان التكاليف ناسب ان يمنع الشارع من تغييره وكذلك الصغر في ثبوت الولاية فان الصغير لما كان غير مميز في احواله وغير حافظ لما له ناسب ان يجعل له من يحفظ له ماله فاثبت له الشارع الولاية وهكذا في جميع ما اشبه ذلك فالفرق بين هذا الطريق والذي قبله ان العلة في هذا الطريق تعرف من نفس المناسبة من غير حصر وابقاء وحذف وفي السبر لا تعرف العلة الا مع ذلك فالمناسبة في السبر شروط لصحة العلة والمناسبة ها هنا طريق الى معرفة العلة واعلم ان الوصف المناسب ينقسم الى تقسيمات ثلاثة التقسيم الأول باعتبار شرع الحكم والتقسيم الثاني باعتبار حصوله والتقسيم الثالث بالنظر الى اعتبار الشارع له اما التقسيمان الأولان فقد تقدم الكلام عليهما لأن الأول هو نفس الحكمة التي قسمناها الى ضروري وغير ضروري وحاجي وغير حاجي والتقسيم الثاني هو الذي ذكرناه في حصول المقصود من شرع

الحكم واما التقسيم الثالث فهو الذي نذكره هنا اعلم ان الوصف المناسب ينقسم بالنظر الى اعتبار الشارع اياه اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل ووجه انحصاره في هذه الاربعة هو ان الوصف المناسب اما ان يعتبر الشرع عينه في عين الحكم فهو المؤثر واما ان يعتبره بترتيب الحكم على وفقه بحيث يوجد هو والحكم في محل واحد فهو الملائم واما ان لا يعتبره اصلا بل الغاه فهو الغريب وان لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه فهو المرسل ولا بد من بيان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة .

اما التقسيم الأول وهو المؤثر فهو ان يعتبر الشرع عين الوصف في عين الحكم بنص او ايماء او اجماع مثاله اعتبار تأثير عين الاسكار في عين التحريم الدال عليه قوله ﷺ كل مسكر حرام وكاعتبار عين الشرك في عين القتال الدال عليه الايماء من قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فان الشرك علة للقتل وهو وصف مناسب له لانه لو ترك المشرك وشأنه ما ظهر الاسلام فهو من الضروريات الدينية وكاعتبار مس الذكر في نقض الوضوء المستفاد من حديث من مس ذكره فليتوضأ وكاعتبار عين الحدث في عين القيء والرعاف الدال عليه قوله ﷺ من قاء او رعف في صلاته فلينصر ف وليتوضأ فانه اعتبر عين القيىء والرعاف في عين الحدث في الصلوة فاوجب الانصراف والتوضيء ومثال ما اعتبر الاجماع عينه في عين الحكم تعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في الولاية في المال بالاجماع .

واما القسم الثاني وهو الملائم فهو ان يعتبر الشرع الوصف المناسب في محل الحكم وذلك بان يكون قد ثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف بعينه في حبس الحكم الذي تريد القياس علليه كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبرة في جنس الولاية بتنبيه الاجماع على الولاية على الصغير او اعتبر جنس العلة في عين الحكم كالتعليل بالحرج في حمل الحضر في حال المطر على السفر في رخصة الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع بما روي انه كان ﷺ يجمع في السفر او اعتبر جنس العلة في جنس الحكم كالتعليل بالقتل العمد العدواني في حمل المثقل على المحدود في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالاطراف والعين والاذن فان الشرع لما سوى بين المثقل والمحدد في الاطراف حسن

قياس النفوس عليها لاشتراكهما في جنس العلة التي هي الجناية التي نبه عليها قوله تعالى النفس بالنفس الى قوله والجروح قصاص فاعتبر جنس الجناية في جنس القصاص فيقول الشافعي للحنفي حيث لم يوجب قصاصا على القاتل بالمثقل قتل عمد عدواني فيجب فيه القصاص كالقتل بالمحدود فهذا مناسب وقد اعتبر الشرع جنسه في جنس الحكم في غير محل النزاع .

واما القسم الثالث وهو الغريب فهو ما علم من الشارع الغاؤه كايجاب صيام شهرين في كفارة الظهار او القتل ابتداء لمن علم منه انه لا ينزجر عن ذلك بنفس العتق فان الارتداع عن الدخول في المحجورات مشروع لكن الشارع لم يعتبر هذا المناسب في هذا المحل بل الغاه واوجب العتق عند وجوده ثم الصيام عند عدم العتق لجميع الناس فلم يفرق فيه بين من يردعه ذلك وبين من لا يردعه فالقول بان العتق لا يجزي في كفارة الظهار او القتل لمن لا يردعه العتق اعتبار لمناسب قد الغاه الشارع فلا وجه له .

واما القسم الرابع وهو ما لم يدل دليل على اعتباره ولا على الغاءه فهو المرسل ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وقد اختلف في صحة التعليل به فقبله مالك بن انس مطلقا رعاية للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر ورده الاكثر من العلماء مطلقا لعدم ما يدل على اعتباره ورده قوم في العبادات لانه لا نظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها كالبيع واالحد وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص مثاله كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين وعلمنا انا ان تركناهم استولوا علينا وقتلونا ولو رمينا الترس لتخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية ايضا لأن حصول صيانة الدم وتفوق المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا اذ استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بشرط الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس لأن فتح القلعة ليس بيقين برمي الترس فلا يكون الرمي الى الترس

ضروريا وبالقطعية ما اذا لم نعلم تسلطهم علينا ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لأن المصلحة ليست بكلية .

قال نور الدين رحمه الله وان اذا تأملت مذهب الاصحاب وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسب ويعللون به لما دل عليه مجملا اي وان لم يدل دليل على اعتباره بعينه او جنسه فان الادلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقا كما في قوله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح مع ان المقاصد الشرعية انما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلا فينبغي الحاق ما لم يعلم اعتباره منها بما علم لعلمنا بمراعاة الاصلحية منه تعالى تفضلا على خلقه وتكرما على عباده لا وجوبا ولا ايجابا فمن ذلك جعل بعض الاصحاب الميراث للمطلقة في المرض ثلاثا لئلا ترث منه قياسا على حرمان القاتل الميراث بجامع ان كل واحد من التطليق المذكور والقتل فعل محرم لغرض فاسد فان الشرع لم يعتبر اثبات ميراث لمن لا ميراث له لاجل صدور ما يسقط به لقصد اسقاطه فلم يعتبر الشرع عين هذه العلة ولا جنسها في عين اثبات الميراث ولا جنسه والاصحاب اعتبروا ذلك فعارضوه بنقيض قصده حتى يصير الحكم بتوريث المبتوتة معارضا له بنقيض قصده كحرمان القاتل عمدا معارضة بنقيض قصده فان قصد المطلق ثلاثا في المرض حرمان الميراث وقصد قاتل موروثه استعجال الميراث له فكان مناسبا كما ترى لكن الشارع لم يعتبره في واحدة من الحيثيات المتقدمة فكان مناسبا مرسلا .

قال نور الدين واعلم ان لهذا النوع امثلة كثيرة منها حظر النكاح على من عرف من نفسه العجز عن الوطىء وهو يخشى عليها المحذور فان من قال ان الدخول في نكاح من يخشى عليها ان لم توطأ الوقوع في المحظور وهو يعرف من نفسه العجز عنه محظور لا حجة له على حظره الا القياس المرسل وهو انه عرضها لفعل القبيح والشرع يمنع من تعريض الغير لفعل القبيح في بعض الصور ومنها قتل الزنديق وهو من ينكر القول بحدوث العالم قال صاحب المنهاج فقد اختلف العلماء اذا ظفرنا به واظهر التوبة فقيل تقبل كسائر الكفار وقيل لا تقبل توبته بل يقتل بكل حال اذ مذهبه جواز

التقية بان يظهر خلاف ما يتدين به فلو قبلناها لم يكن زجر زنديق اصلا والزجر مقصود في الشرع فلم يرجع لذلك الى اصل معين قد اعتبره الشرع بل رجع فيه الى مصلحة جلية اعتبرها الشرع وهو الزجر على سبيل الجملة ومنها رمي البغاة بالمنجنيق وتهديم معاقلهم التي يخشى ببقائها عودهم الى البغي بتحصنهم فيها وبتمنعهم عن انفاذ حكم الله فيهم ومنها اضاعة اموالهم التي تكون لهم قوة على بغيهم كطمس انهارهم وخشى نخيلهم ومنها قطع المواد عنهم ومنع ان يصل شيء اليهم فان القائل بجميع ذلك من اصحابنا لم يكن له مستند الا القياس المرسل وهو النظر فيما يعود نفعه الى الاسلام وظهور العدل ولم يكن من ذلك شيء بعينه ولا بجنسه معتبرا بنص الشارع او الاجماع ومنها ما قاله الشيخ ابو المؤثر في حرق بيوت القرامطة فانه امر بحرقها بعد خروجهم منها لئلا يعودوا اليها فقيل له ان كان القوم مسلمين فلا يحل حرق بيوتهم وان كانوا مشركين فهي غنيمة للمسلمين ولا يحل حرقها ايضا فاعرض عن القائل مغضبا وقال لا بد للقوم من مخاصم احرقوها لئلا يعودوا اليها .

قال نور الدين ولا مستند لابي المؤثر في هذه المسئلة الا القياس المرسل وهو النظر في صلاح الاسلام واهله ونحو ذلك كثير في اثار اصحابنا وغيرهم والله اعلم .

الركن الخامس في مباحث الاستدلال

الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف عبارة عن اقامة الدليل يقال استدل فلان على كذا اذا اقام الدليل عليه وفي اصطلاح الاصوليين اسم لنوع خاص من الادلة وهو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس .

قال نور الدين رحمه الله اعلم انه لما كان كثير من الاحكام الشرعية خارجة عن ظاهر تلك الادلة بمعنى انه لم يوجد من واحد من الادلة ما يدل على حكم فيها استدل العلماء على ثبوت احكامها بامور منها استصحاب حال الاصل ومنها الاستقراء ومنها المصالحة المرسلة الى غير ذلك مما سيأتي في هذا الباب وسموا تلك الاشياء استدلالا وقد اختلفوا في تعريف حقيقته فقال بعضهم هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واعلم ان القائلين بثبوت الاستدلال اختلفوا في اشياء قال بعضهم انها من الاستدلال وقال آخرون انها ليست منه وهي الاستدلال على ثبوت الحكم بوجود السبب وعلى انتفائه بوجود المانع منه او فقد الشرط وغير ذلك مما سيأتي بيانه .

قال نور الدين ويشمل الاستدلال القياس الاقتراني وهو احد نوعي القياس المنطقي وكذا يشمل النوع الثاني من القياس المنطقي وهو القياس الاستثنائي اعلم ان القياس المنطقي قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فان كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو القياس الاستثنائي والا فهو القياس الاقتراني مثال القياس الاستثنائي ان كان النبيذ مسكر فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام او ان كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح ومثال القياس الاقتراني كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام وهو مذكور فيه بالقوة لا بالفعل وسمي النوع الاول بالقياس الاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء وهو لكن سموا لكن حرف استثناء اما ان يكون اصطلاحا للمناطقة خاصا بهم واما ان يكون مبنيا على التشبيه فان معنى لكن يشابه معنى الا فان كليهما لرفع توهم يتولد من الكلام السابق وسمي النوع الثاني بالقياس الاقتراني لاقتران اجزائه والله اعلم .

مبحث الاستصحاب والعكس

الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان على اصوله التي كان عليها من وجود او عدم او نحو ذلك ما لم يرد دليل ينقله عن حكم اصله الى حكم آخر فنقول الاصل ابقاء ما نفاه العقل كوجوب صوم رجب على حاله الاول حتي يقوم الدليل بوجوبه صيامه وكذا نقول ان الاصل ابقاء العموم على عمومه وابقاء النص على حاله حتى يرد المخصص للعموم او الناسخ للمنصوص وهكذا في كل شيء علم وجوده او نفيه من شرع او عقل او حس فان الاصل بقاءه على حاله الذي علم عليه حتى يقوم الدليل على انتقاله .

قال نور الدين وهو حجة عندنا وعند الشافعي يدلان الظن ببقاء ما كان على ما كان حاصل ما لم يصح انتقاله الى حال آخر اما حكمنا على المفقود بالوفاة بعد الاربع وعلى الغائب بالوفاة بعد الاجل المذكور فمبني على ان الظن بحياتهما بعد الاجلين ضعيف لان الغالب من احوال امثالهما الهلاك في مثل تلك الحال اذ لو كانا حيين لجاء عنهما خبر في غالب الاحوال فحملنا المفقود والغائب بعد الاجلين على اغلب الاحوال استحسانا وكان القياس عدم الحكم بموتهما حتى يصح ذلك وقالت المعتزلة والحنفية ان استصحاب الحال ليس حجة شرعية وقيل حجة في الدفع به عما ثبت له دون الرفع به عما ثبت ومعنى هذا القول ان استصحاب الاصل حجة في بقاء ما كان على حاله الاول من غير ان يزاد حكما آخر مثال ذلك استصحاب حياة المفقود دافعة لغيره من اخذ ماله بسبيب الارث فماله لا يورث لاستصحاب حياته قبل الاجل وهو مع ذلك لا يكون وارثا من غيره عند صاحب هذا القول للشك في حياته وشروط اخذ الميراث عند هذا القائل يتقن حياة الوارث بعد موت الموروث فحصة المفقود على هذا موقوفة حتى يتحقق موته او حياته بعد موت موروثه .

قال نور الدين رحمه الله وهو عندنا وارث وموروث بناء على حجية الاستصحاب كما هو مذهب اكثر الاصحاب وان كان لازم مذهب بعضهم عدم حجيته قال والحجة لنا على حجيته الاستصحاب قوله ﷺ ان الشيطان ليأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وكثير من قواعد الشرع دالة على استصحاب الاصل فمن قال لا اله الا الله محمد رسول الله حرم دمه وماله مدة حياته ولو لم يسمع منه تشهد بعدها ابدا حتي يصح ارتذاده وهو معنى الاستصحاب وكذلك الحكم في الاشياء الطاهرة ببقائها على طهارتها حتى يصح تنجيسها وكذلك الحكم في الاشياء المحرمة ببقائها على حرمتها حتى يصح تحليلها بوجه شرعي ونحو ذلك كثير ومن الاستدلال قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم شيء لضد ذلك الشيء لتعاكس وصفيهما مثاله حديث مسلم أيأتي احدنا شهوته وله فيها اجر قال أرأيتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فقد نبه الحديث المذكور على ان حكم وضع الشهوة في الحلال مضاد لحكم وضعها في الحرام فوضعها في الحرام

موجب للوزر ووضعها في الحلال موجب للاجر ويسمى الاستدلال بهذا الطريق قياس العكس ومن انواع الاستدلال الاستدلال على ثبوت الحكم بوجود السبب المقتضي لوجوده كما تقول وجد السبب الموجب للتحريم في صورة كذا فيجب ان تعطي تلك الصورة ذلك الحكم ومنها الاستدلال على نفي الحكم بوجود مانعه كما تقول وجد المانع من كذا في صورة كذا فلا تعطى ذلك الحكم ومنها الاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء شرطه كما تقول انتفى الشرط في صورة كذا فلا يثبت فيها ذلك الحكم المشروط ومنها الاستدلال على انتفاء الحكم بعدم وجود دليله عند المجتهد الضابط للادلة الكثير الاطلاع على احوال الشرع الخبير باختلاف وقائعه مثاله قول المجتهد المذكور لم اجد لهذا الحكم دليلا يدل عليه فقيل ان قوله بذلك دليل على انتفاء ذلك الحكم اذ في الظن لو كان لذلك الحكم دليل لما فات هذا الحافظ الضابط وقيل لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه .

قال نور الدين وهو الحق قال وكذا اختلفوا في الثلاثة الانواع التي قبل هذا النوع فقيل انها ليست باستدلال وانما هي دعوى دليل فعلى مدعيه البرهان وقيل بل هي دليل والله اعلم .

مبحث الاستقراء

من الاستدلال الاستقراء وهو عبارة عن تتبع افراد الجنس في حكم من الاحكام فاذا وجدنا ذلك الحكم في جميع افراد ذلك الجنس قطعنا بان حكم ذلك الجنس كذا مثاله ان نتتبع افراد الحيوان فنجد كل فرد منه متحركا فنعلم من ذلك التتبع ان الحيوان متحرك وكذا اذا تتبعنا افراد الجماد فرأينا كل فرد منها ساكنا حكمنا بان الجماد ساكن وهكذا وهذا التتبع المخصوص هو معنى الاستقراء عند الاصوليين وهو نوعان كامل وناقص فاما النوع الكامل فهو ان يتتبع المستدل جميع افراد ذلك الجنس حتى لا يبقى من افراده الا الصورة التي طلب معرفة حكمها فيحكم بان حكم تلك الصورة حكم بقية افراد الجنس مثاله اذا رأينا فردا من الحيوان فنقول هل هذا الحيوان متحرك ام لا فنتصفح افراد ذلك الجنس فاذا رأينا جميعها متحركا

استدللنا بذلك على تحرك ذلك الفرد واما النوع الناقص فهو ان يتتبع المستدل غالب افراد الشيء فاذا وجدها متفقة في حكم اجرى ذلك الحكم في جميع الافراد اذ في الظن ان اقل الافراد حكمة حكم اغلبها مثاله ان يتصفح افراد الحيض في اقصى مدة الدم فيجد اغلبهن لا تزيد على عشرة ايام فيحكم بان اكثر مدة الحيض في كل النساء عشرة ايام استدلالا بذلك الاستقراء ويسمى هذا النوع عند الفقهاء الحاق الفرد بالاغلب .

قال نور الدين وللامام الكدمي تمسك بهذا الطريق وقد اعتنى به واعتمد عليه في مواضع كثيرة وهو دليل ظني اتفاقا واختلف في النوع الاول فقيل انه دليل قطعي ونسب هذا القول الى الاكثر من العلماء وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لبقية الافراد ورد بان ذلك الاحتمال منزل منزلة العدم والله اعلم .

مبحث المصالح المرسلة

من الاستدلال المصالح المرسلة وهي عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد واندفعت به عنهم مفسدة لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الاحكام ولم يعلم منه الغاء له وبذلك سمي مرسلا لان المرسل في اللغة المطلق وقد تقدم تحقيقه في مبحث المناسب وقد ذكرنا امثلته هنالك وبينا ان للاصحاب به اهتماما فكثير من فروعهم مبني على هذا الاستدلال .

قال نور الدين وإنما كان هذا النوع من الاستدلال لأنه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقد عرفت أن ما عدا الثلاثة فهى استدلال والله أعلم .

مبحث الاستحسان

من الاستدلال الاستحسان قال نور الدين وقد قال به المعتزلة والحنفية وحكاه ابن الحاجب والبدر الشماخي عن الحنابلة وانكره الشافعية وبشر المريسي من الحنفية قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي من قال بحكم من الاحكام الشرعية بالاستحسان فقد احدث شريعة غير شريعة رسول الله ﷺ وهذه مبالغة في تقبيح القول بالاستحسان .

قال نور الدين على انه قد حكى اصحابه عنه الاستحسان في بعض المسائل كالتحليف على المصحف وكاستحسانه في المتعة ثلاثين درهما ونحو ذلك وقد اعتذروا عنه بان ذلك من الاستحسان اللغوي لا من الاستحسان الاصطلاحي المختلف فيه قالوا انما قال ذلك لمآخذ فقهية مبينة في مجالها .

قال نور الدين وكذلك المستحسنون انما قالوا ذلك لمآخذ فقهية ايضا قال واعلم ان مثبتي الاستحسان اختلفوا في بيان حقيقته فقال بعضهم هو دليل ينقدح في ذهن العالم المجتهد تقصر عن اظهاره عبارته ولذا ترى كثيرا من العلماء يقولون في مواضع وفي نفسي من كذا ورد بان ذلك الدليل المذكور ان تحقق عند المجتهد فهو معتبر اتفاقا ولا يضره قصور عبارته عنه قطعا وان لم يتحقق عنده فمردود قطعا وقال آخرون هو عدول عن الدليل الى العادة للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والاجرة فانه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره وقيل هو العدول عن قياس او هى الى قياس اقوى منه وكل هذه الاقوال مردودة قال المخالف فلم يتحقق معنى للاستحسان يصلح محلا للنزاع .

قال نور الدين رحمه الله ولا يلزم القائل بالاستحسان اثبات معنى مختلف فيه فان الاستحسان عند كل طائفة من اهل هذه الأقوال هو ما فسروه به فان وافق الخصم على ثبوت الاستحسان بتلك المعاني فقد اثبت الاستحسان بتلك المعاني فقد اثبت الاستحسان الذي اثبته غيره فيرتفع الخلاف في ثبوته قال وذكر بعضهم للأستحسان نظائر من مسائل الحنفية منها من حلف بان ما يملكه صدقه وبان امواله صدقة قالوا القياس انهما سواء في انه يقع على جميع ما يملكه الا انا استحسنا في قوله اموالي صدقة انه يكون محمولا على اموال الزكوة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فعدلوا في هذا الموضع عن الاصل الى ما قالوا به استحسانا لاجل هذا الظاهر وقووه على الاصل الموجب للتسوية ومنها ما قالوه في الاكل ناسيا في رمضان ان القياس ان يفطر كالحيض واستحسنا لا يفطر الآكل للخبر ومنها ما قالوه ان جميع انواع النوم ينقض الطهارة واستحسنا في بعضه لا ينقض للخبر .

قال نور الدين وبعض هذه المسائل موجود في المذهب على هذا الحال الذي ذكروه والبعض الآخر يقبله المذهب لوجود نظائره فيه والله اعلم .

مبحث الالهام

من الاستدلال الالهام عند من اثبته حجة وهو ايقاع شيء في قلب الولي ينثلج له قلبه اي يطمئن به صدره فان كان ذلك الملهم نبيا كان ذلك الالهام حجة اتفاقا لانه نوع من الوحي وان كان غير نبي فقيل الصحيح انه ليس بحجة لعدم العصمة اذ لا يؤمن ان يكون ذلك وسوسة شيطان وذهب بعض الصوفية الى انه يكون حجة في حق من الهم دون غيره .

قال نور الدين وهو مقتضى مذهب الامام الكدمي فانه جعل الالهام حجة يضيق بها جهل الجاهل والزمه العمل بها في بعض المواضع والله اعلم .

حكم الاشياء قبل الشرع

حكم الاشياء كلها قبل ورود الشرع الاباحة فان الاحكام انما ثبتت بعد ورود الشرائع وبعدها حرم ما حرم لا قبل ذلك لعدم الدليل على ثبوت الحكم .

قال نور الدين هذا قول جماعة قال قال البدر وهو قول الشيخ ابي يحيى زكريا بن ابي بكر واختاره ابو يعقوب قال وقال اكثر اصحابنا واكثر معتزلة بغداد والامامية والشافعية بل حكمها الخطر وتوقف الاشعري والصيرفي ثم اختلف القائلون بالخطر فمنهم من قال اما ما لا يقوم البدن الا به من طعام وشراب ونحوهما فمباح عقلا وما زاد على ذلك فمحظور ومنهم من قال بل كل ما مست الحاجة اليه فمباح وما سواه فمحظور ومنهم من قال بل الجميع على الخطر .

قال نور الدين وانت خبير بان كل واحد من القائلين بالخطر ومن القائلين بالوقف قد اثبتوا للاشياء حكما قبل ورود الشرع والاحكام انما ثبتت بعد وروده لا قبله فلا سبيل الى اثبات شيء من ذلك الا عند من جعل العقل حاكما قال والصحيح

ان الحاكم هو الشرع قال والحجة لنا على تصحيح هذا القول هي انه لا تخالف في جواز التنفس وجذب اجزاء الهواء ودفعها وذلك نوع انتفاع بالاشياء فيقاس عليه سائر الانتفاعات بالاشياء احتج اهل الخطر بانه تصرف في ملك الغير فلا يجوز الا بأذنه ورد بانه انما امتنع التصرف في الشاهد لتضرره بذلك بخلاف القديم فانه لا ضرر عليه في شيء من الاشياء سلمنا انه يمتنع التصرف في ملك الغير وان لم يتضرر فنقول انه انما يمتنع ذلك في ملك غير الله سبحانه لما يخشى من تفويت مصلحة يرجوها في وقت من الأوقات والاشياء قبل ورود الشرع جميعها ملك لله سبحانه وتعالى ولا ضرر عليه بتصرف غيره فيها ولا منفعة له منها وانما خلقها لينتفع بعضها ببعض .

قال نور الدين واعلم انهم اختلفوا في حكم الاشياء بعد ورود الشرع ايضا على ثلاثة مذاهب فقيل ان الاصل في الاشياء التحريم وقيل ان الاصل فيها الحل وقيل ان اصل المنافع التحليل واصل المضار التحريم قال وكان ميل الامام الكدمي الى القول بحل الاشياء ما لم يرد المحرم فانه قد عذر من أتى شيئا على الجهل فوافق حلالا ولو كان مذهبه في ذلك التحريم او الوقف لأوجب على من اتى شيئا من ذلك على الجهل بحله التوبة من اتيانه كما اوجبها القائلون بذلك والله اعلم .

ذكر قواعد الفقه

اعلم ان قدماء الفقهاء من اصحابنا وغيرهم بنوا الفقه على خمس قواعد القاعدة الاولى قولهم ان اليقين لا يزيله الا يقين مثله وهو نوع من الاستصحاب المتقدم ذكره لأن بقاء حكم اليقين مستصحب وان ورد عليه الشك حتى يتيقن انتقاله ومن فروع هذه القاعدة ان من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة القاعدة الثانية قولهم ان الامور بمقاصدها ومن فروع هذه القاعدة وجوب النية في الطهارة القاعدة الثالثة قولهم ان الضر يزال ومن فروع هذه القاعدة وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف القاعدة الرابعة قولهم ان المشقة تجلب التيسير ومن فروع هذه القاعدة جواز القصر والجمع والفطر في السفر وجواز الجمع للمستحاضة والمبطون وفي وقت الغيم ونحو ذلك ، القاعدة الخامسة قولهم ان العادة محكمة اي حكمها

الشرع ومن فروع هذه القاعدة بيان اقل الحيض واكثره ومسائل التعارف ونحو ذلك والله اعلم .

ذكر قسم الادلة على الترجيحات

الترجيح في اللغة تمييل احدى كفتي الميزان على الاخرى بفضل فيها وفي الاصطلاح عبارة عن اقتران الامارة التي يستدل بها على الحكم بما تقوى به على معارضتها واعلم انه لا يصح تعارض الدليلين في نفس الامر بل ولا بد وان يكون احدهما ناسخا والآخر منسوخا او نحو ذلك فاذا لم نعلم الوجه الذي يرتفع به وجه التعارض بين الادلة وقع في ذهننا ان تلك الادلة متعارضة فاحتجنا الى العمل بواحد منها حيث لم يمكن الجمع بين المتعارضين فان كان في احدهما مرجح يقوى به على معارضة وجب علينا الاخذ بالراجح وطرح المرجوح ولو كان في علم الله ان الذي ظهر لنا منسوخ فلا يضرنا ذلك اذ لم نكلف بما في علمه تعالى وانما كلفنا بما ظهر لنا علمه ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض بينهما والصحيح وجوب العمل بالراجح وان كان المرجح ظنا لأن المعلوم من حال الصحابة ومن بعدهم من التابعين والعلماء انهم عند تعارض الامارات يعتمدون الارجح ويرفضون المرجوح فكان ذلك اجماعا منهم على وجوب العمل بالراجح فاما اذا لم يمكن المجتهد الترجيح بين الدليلين فقيل انهما يتساقطان ويلتمس الحكم من غيرهما ان وجد وقيل لا يتساقطان ممكن يخير المجتهد في العمل بايهما شاء :

قال نور الدين وهو مذهب الامامين ابي سعيد وابن بركة وقيل لا يحكم بتساقطهما ولا بالعمل باحدهما فهذه ثلاثة اقوال قال المحلي اقربها التساقط مطلقا كما في تعارض النيتين وفي المسئلة قول رابع وهو التخيير بينهما كما في الواجبات لانه قد يخير فيها كما في خصال كفارة اليمين والتساقط في غير الواجبات .

قال نور الدين واقول ان التخيير بين الدليلين مطلقا سواء كانا في الواجبات او في غيرها لا معنى له اذ ليس احد المتعارضين اولى بالاخذ به من الآخر فالمتمسك

باحدهما متمسك بدليل معارض بمثله والعمل به من غير مرجح تحكم والقول بالوقف اقرب الى السلامة والقول بتساقطهما هو الصحيح عندي ولا يصح التعارض بين الادلة القطعية كدليل اثبات الروية ونفيها فلا بد وان يكون احدهما باطلا اتفاقا وجوز المحلي القول بصحة تعارضهما وهو باطل قطعا واما تعارض الدليلين الظنيين فقد اختلف في جوازه ونسب القول بجواز التعارض فيهما الى الجمهور لان ذلك لا يؤدي الى محال عندهم فقيل بجواز تعارضهما في ذهن المجتهد وفي نفس الامر ونسب هذا القول الى الاكثر .

قال نور الدين والحق انه يمتنع تعارضهما في نفس الامر ولا يمتنع في ذهن المجتهد اما تعارضهما في نفس الامر فيلزم منه اما ان يكون كلاهما عن الشارع او لا فان لم يكونا عن الشارع فهما او احدهما كذب وان كانا عن الشارع فلا بد وان يكون احدهما ناسخا والآخر منسوخا ولا يصح تواردهما عن الشارع على غير ذلك التقدير وقيل انه لا مانع من تعارض القطعيين ايضا بالنظر الى ذهن المجتهد لا بالنظر الى نفس الامر فان ذلك محال وتعارضهما في ذهن المجتهد ممكن لاحتمال جهل النسخ وعدم الاطلاع على الاسباب .

قال نور الدين ان القطعيين لا يصح تعارضهما من حيث هما قطعيان فان عرض عليهما ما يصح معه تعارضهما صارا ظنيين قطعا اما القطعيان العقليان فلا يصح تعارضهما اتفاقا فلا تعارض بين ما يقتضي حدوث العالم وبين ما يقتضي قدمه بل المقتضي قدمه باطل والالزم اثبات متناقضين واجتماع ضدين وهو محال وكذلك لا يصح التعارض بين قطعي وظني لانه لا وجود للظن مع ثبوت القطع .

قال نور الدين فاذا عرفت ما قررناه فاعلم انه ان ورد دليلان وتوهمت تعارضهما فاحملهما على ان احدهما ناسخ والآخر منسوخ لئلا يلزم التناقض في كلام الله او كلام رسوله ﷺ فان علم المتقدم منهما حكم بانه منسوخ وعمل بالثاني لانه الناسخ نوان جهل المتقدم منهما التمس الجمع بينهما ان امكن فان تعذر الجمع بينهما التمس ترجيح احدهما على الآخر بوجه من الوجوه التي سنذكرها مثل ما امكن فيه

الجمع بين المتعارضين حديث الترمذي وغيره أيما اهاب دبغ فقد طهر مع حديث ابي داود والترمذي وغيرهما لا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب الشامل للاهاب المدبوغ وغيره فخصصنا الحديث الاخير بالحديث الاول فجعلناه في غير الاهاب من اجزاء الميتة جمعا بين الادلة وقيل يرجح الارجح من المتعارضين وان امكن الجمع بينهما والاول هو الصحيح لأن في الجمع بينهما ابقاء لهما وفي الترجيح الغاء احدهما ثم ان الملغي وان كان مرجوحا من وجه فمدلوله الممكن العمل به عند الدليل المعارض له باق على حاله لا معارض له حتى يرجح عليه فلا دليل على اطراحه راسا مثاله دلالة الحديث الثاني من هذين الحديثين على تحريم الانتفاع بما عدا الاهاب من اجزاء الميتة فلو اطرحناه بمعارضة الحديث الأول له للزم اطراح دلالته في تحريم ما عدا الاهاب من الميتة ولا دليل على ذلك لأن الحديث الاول انما عارضه في الانتفاع بالاهاب لا غير .

قال نور الدين واعلم ان ما ذكرته من الاحكام في تعارض الادلة جار فيها اذا كان الدليلان من الكتاب او من السنة او من كتاب وسنة ولا يقدم في ذلك الكتاب على السنة ولا السنة على الكتاب اذا كانا في القوة والدلالة سواء وقيل يقدم الكتاب على السنة لحديث معاذ المشتمل على انه يقضي بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله واقره رسول الله ﷺ على ذلك وقيل تقدم السنة على الكتاب لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم مثال ذلك قوله ﷺ في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته مع قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الى آخر الآية فكل واحد من الدليلين متناول لخنزير البحر فالقائل بتقديم الكتاب على السنة يحرمون خنزير البحر بهذه الآية والقائلون بتقديم السنة على الكتاب يحللونه لذلك الحديث .

قال نور الدين ونحن نجمع بين الدليلين فنحمل الآية على خنزير البر لانه المتبادر الى الاذهان ونقضي بعموم الحديث لكنا نكره اكل خنزير البحر لشبهه بخنزير البر ولاحتمال ان يكون مرادا في الآية اما حديث معاذ فمحمول عندنا في غير التعارض واما قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يدل على تقديم السنة

لاحتمال ان يكون البيان بما انزل ايضا سلمنا ان المبين مقدم على المبين فمن اين لنا ان السنة المعارضة مبينة مع احتمال انها مبينة والله اعلم .

باب في وجوه الترجيح

يرجح من الدليلين المتعارضين اقواهما سواء كانت تلك القوة في اسناد ذلك الدليل او في متنه والمراد بالاسناد طريق النقل والترجيح بقوته انما يكون في الاخبار الآحادية والقرآت الشاذة ونقل الاجماع والمراد بالمتن ما يتضمن الكلام من عموم وخصوص وامر ونهي واطلاق وتقييد واجمال وتبيين وصريح وكناية وعبارة واشارة ونحو ذلك والترجيح فيه مختص بالكتاب والسنة المتواترة والآحادية فيرجح الاقوى من المتنين على الآخر مثاله تقدم الصريح على الكناية وتقدم العبارة على الاشارة وتقدم المبين على المجمل فان كل واحد من هذه الاشياء مقدم على الآخر لكونه اقوى منه دلالة وقس عليه فانه الواضح للقائس البصير والمتأمل الخبير فتقول الخاص مقدم على العام ولو كان خصوصه من وجه دون وجه فهو مرجح على العام من كل وجه لأن في العمل به عملا بالدليلين جميعا وفي خلاف ذلك الغاء الخاص ولأن تطرق التخصيص الى العام من كل وجه اكثر من تطرقه الى العام من وجه لأن جهته التي قد يخصص منها لا يدخلها بعد ذلك تخصيص فظهر لك ان تطرق التخصيص الى العام من كل وجه اكثر قال صاحب المنهاج واقرب ما يمثل به لو قال ﷺ كل مسكر حرام ثم قال ما اسكر بالخلقة فهو حلال فالاول عام من كل وجه والثاني خاص من وجه وهو كونه مقيدا بالخلقة عام من وجه وهو كونه يعم كل مسكر من هذا الجنس فيرجح العام من وجه واحد على العام من كل وجه لما ذكر ويقدم ايضا العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص وذلك لضعف دلالته حينئذ بتخلف العموم الذي وضع له لهذا قال بعض العلماء قد صار مجملا لا يستدل به على ما بقي داخلا تحته ويقدم تخصيص العام على تأويل الخاص لكثرة تخصيص العام بخلاف تأويل الخاص فهو قليل ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة غير مؤولة ومن ثم كان المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام ولأن الخاص اقوى

دلالة واخص بالمطلوب ويرجح الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا نحو ان يكون في احد الدليلين لفظة مشتركة بين معنيين وفي معارضة لفظة مشتركة بين معان ثلاثة فالاول رجح لبعده عن الاضطراب قيل ويؤخذ من هذا ترجيح الخبر على الامر لأن الامر يأتي على معان كثيرة كالتهديد والارشاد والاباحة ونحو ذلك بخلاف الخبر ونرجح الحقيقة على المجاز ويرجح المجاز الاقرب على المجاز الابعد وانما يكون المجاز اقرب لأحد امور اما لكثرة استعماله في الالسن كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فان هذا الاطلاق شائع الاستعمال بخلاف اطلاق الأسد على الرجل الابخر لنتن ريح في فم الاسد لأن ذلك قليل الاستعمال واما ان يكون احد المجازين اقوى شبها بالحقيقة لقربه منها مثاله قوله ﷺ العينان تزنيان والرجلان تزنيان فان الزنا في الموضعين مجاز لكن زنا العينين بمنزلة النظر الى الاجنبية اقوى شبها بالحقيقة من زنا الرجال الذي هو المشي الى الأجنبية ويرجح المجاز على اللفظ المشترك ويرجح من اللفظي اشدهما استعمالا سواء كانا حقيقتين ام مجازين ام حقيقة ومجازا والمجاز اشهر فانه لأجل الشهرة ارجح من الحقيقة لانه بالشهرة صار كالحقيقة وصارت الحقيقة بالنسبة الى المجاز الاشهر في منزلة المجاز لسبق الذهن الى المجاز المشهور ويرجح اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه اللغوي على اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه الشرعي دون معناه اللغوي مثاله قوله تعالى وصل عليهم فان الشرع استعمل لفظ الصلوة في معناه اللغوي فلو عارضه ولا تصل الى احد منهم مات فان الشرع استعمل لفظ الصلوة في معناه الشرعي فيرجح الاول لتطابق اللغة والشرع واذا تعارضت الدلالات رجح الدال بعبارته على الدال باشارته والدال باشارته على الدال باقتضاءه والدال باقتضائه على الدال بدلالته والله اعلم .

بيان التراجيح من جهة الاسناد

الترجيح من جهة الاسناد يكون تارة من جهة نفس الخبر المروي وتارة يكون من جهة الراوي فاما الترجيح من جهة المروي فكترجيح الخبر المشهور على الاحادي الغير المشهور وقيل ويرجح الخبر المتواتر وان لم يذكر سنده على الخبر الاحادي المسند

قال صاحب المنهاج وهذا فيه ضعف لأن المتواتر يفيد العلم فهو قطعي والمسند انما يفيد الظن ولا تعارض بين قطعي وظني ومن ذلك ايضا تقديم الرواية التي فيها سمعت رسول الله ﷺ على الرواية التي فيها عن رسول الله او قال رسول الله او نحو ذلك لاحتمال الارسال في العبارة الثانية دون الاولى ومن ذلك ترجيح الخبر الذي وردت صيغته بلفظ النبي ﷺ على الخبر الذي لم يرد فيه ذلك ويرجح الخبر بكونه غير مختلف في السنة الرواة على الخبر الذي اختلفت روايته في عبارته واما الترجيح من قبل الراوي فيكون بوجوه منها كثرة عداله الراوي وثقته بان يكون اشد ورعا وتحفظا في دينه ومنها علم الراوي وفقهه فان رواية العالم الفقيه مقدمة على رواية غير الفقيه وان كان امينا اذ الظن بضبط العالم الفقيه ارجح ومن ذلك تقديم رواية من علم ضبطه على من لم يعلم منه ذلك ولو كان عدلا ومنها تقديم رواية اكابر الصحابة كابي بكر وعمر على غير الاكابر لأن الظن بان اكابر الصحابة اضبط للشريعة واخبر باحوال النبي ﷺ فخبرهم مقدم على خبر غيرهم عند التعارض ومنها ترجيح خبر من كان قريبا في المجلس من رسول الله ﷺ على خبر من كان بعيدا منه لأن الظن بسماعه اقوى كرواية ابن عمر انه ﷺ افرد في حجه وكان تحت ناقته حين لبى فكانت روايته ارجح من رواية من روى انه كان قارنا وكان ابعد مكانا ومنها تقديم رواية من كانت روايته مشافهة على خبر من لم يشافه كرواية القاسم بن محمد بن ابي بكر عن عمته عائشة ان بربرة اعتقت وكان زوجها عبدا على رواية من روى عنها انه حر وهو الاسود لانها عمة القاسم فهو محرم لها ويشافهها وهو ينظر اليها فراويته عنها اكثر تحقيقا ممن روى عنها وهو لا يراها ومنها تقديم رواية من عمل بروايته على من لم يعمل بها فانه اذا كان الراوي عاملا بمقتضى ما رواه والآخر غير عامل بما رواه فالعامل بما روى اولى بقبول خبره ومنها ان يكون الراوي مباشرا لسبب الرواية كرواية ابي رافع انه صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو حلال وكان ابو رافع حينئذ هو السفير بينهما فرجحت روايته على رواية ابن عباس انه ﷺ نكحها وهو حرام اي محرم والمراد بالنكاح العقد لا الوطىء ومن ذلك ترجيح رواية الراوي بكونه صاحب القصة كقول ميمونة تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلال فخبرها ارجح من خبر ابن عباس ومنها تقديم

رواية من علم منه انه لا يروي الى عن عدل على رواية من لم يعلم منه ذلك وهذا انما يكون في تعارض المرسلين ومنها تقديم خبر المشهور بالفضل والعدالة على رواية غير المشهور ون كانا عدلا فاضلا ومن ذلك الترجيح بكثرة المزكين وكثرة عدالتهم ومنها ان يكون الراوي قد تحمل الرواية بعد البلوغ فان رواية من تحمل الرواية بعد البلوغ مقدمة على رواية من تحملها قبل البلوغ ومنها ان يكون المرسل للخبر تابعا فان مرسله مقدم على مرسل غيره قال صاحب المنهاج والاصح عندنا انهما سواء مع استوائهما في العدالة والمرجحات باعتبار الراوي وغيره كثيرة وضابطها ان ما كان اقوى في الظن كان ارجح في القبول والله اعلم .

بيان الترجيح من جهة الحكم

يكون الترجيح من جهة الحكم بوجوه منها ان ما دل على التحريم مقدم على ما دل على الاباحة وعلى ما دل على الندب وعلى ما دل على الوجوب وعلى ما دل على الكراهية اما تقديمه على ما دل على الاباحة فلأن الأخذ بالحظر أحوط والأحوطية مطلوبة منا شرعا لقوله ﷺ «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» قال نور الدين هذا قول أصحابنا وبه قال الكرخي والرازي وأحمد بن حنبل قال وذهب عيسى بن ابان وأبو هاشم الى أنهما سواء فتساقطا واما ترجيحه على ما دل على الندب فلأن دفع المفاسد أهم واما ترجيحه على الدال على الكراهية فلأن الأخذ بالحظر أحوط فهو أبلغ في درء المفاسد وأما ترجيحه على الدال على الوجوب فلأن الوجوب لجلب المصالح والحظر لدفع المفاسد ودفع المفسدة أهم ومنها ان الدليل الدال على الوجوب مقدم على الدليل الدال على الندب وعلى الاباحة وغيرهما مما عدا الحظر لأن الوجوب أحوط ومنها ان الدال على دريء الحد مقدم على الدال على ثبوته لأن الحدود تدرأ بالشبهات ولأن الخطأ في ترك الحد أهون من الخطأ في فعله ولا شك أن الخبر المقتضي لسقوط الحد يورث شبهة فيسقط به الحد ولأن مداخل الخطأ والغلط في اثبات الحد أكثر منها في دريء الحدود ومنها تقديم الدليل الموجب للطلاق والعتاق على النافي لهما وقيل بل يرجح الدال على انتفائهما احتج أرباب القول الأول بأن موجبهما موافق لنفي

أصل النكاح والملك بالرق بخلاف النافي لهما فانه غير موافق لذلك الدليل بل يخالف له واحتج أرباب القول الثاني بأن النافي للطلاق والعتاق موافق للتأسيس أي يفيد حكما طارئا متجددا وهو ثبوت النكاح والملك قال نور الدين والصحيح الأول لأن ما يوجب الطلاق والعتاق قاض بحرمة ذلك التزويج وذلك الملك المخصوصين وقد عرفت أن ما يفيد الحظر مقدم على غيره ومنها تقديم الخطاب المقتضي للتكليف على الخطاب المقتضي لوضع التكليف لأن ثمرة الدال على التكليف حصول الثواب للممتثل وهو جلب مصلحة خلا منها الدال على وضعه وقيل ان الدال على وضع التكليف راجح على الدال على التكليف .

قال نور الدين والأول الصحيح لما فيه من الاحتياط المطلوب شرعا ومنها تقديم الدال على التخفيف على الدليل المقتضي للتشديد لقوله تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» وقوله «ما جعل عليكم في الدين من حرج» ولقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد يرجح المقتضي للحكم الأثقل على المقتضي للحكم الأخف لأن الشريعة انما شرعت لمصالح العباد تفضلا والمصلحة في الأشق لقوله ﷺ ثوابك على قدر نصبك ومنها تقديم الخبر المثبت للحكم على الخبر النافي له وذلك كخبر بلال انه ﷺ دخل البيت وصلى وقال أسامة دخله ولم يصل وذلك لاشتمال المثبت على زيادة علم ولأن المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد والتأسيس أولى من التأكيد وقيل بل هما سواء وذهب الآمدي الى تقديم النافي على المثبت والله أعلم .

بيان الترجيح من خارج

يرجح الدليل على معارضة بأمور خارجية أي ليست من نفس الدليل ولا من نفس مدلوله ولا من قبيل الراوي منها موافقة القياس فاذا تعارض خبران أحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق للقياس مقدم على مخالفه ومنها أن يكون أحد

المتعارضين معللا بمعنى أن راويه تعرض لذكر علته والاخر لم يتعرض لذكر علة حكمه لأن المعلل أقرب الى انقياد سامعه لمضمونه ولدلالته على الحكم من جهتين من جهةٌ لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على علته ويرجح أيضا ما كان معقول العلة على ما ليس بمعقول العلة لأن شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول حتى قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن انه غير معقول ومنها تقديم الدليل الذي أيده دليل اخر من كتاب أو سنة ولو كان ذلك الدليل خبر واحد لم يبلغ حد الشهرة لأن الظن حيث تظاهر الأدلة أغلب ولأن العمل بمخالفه يستلزم مخالفة دليلين والعمل به يخالف دليلا واحدا ومنها ترجيح الخبر الذي عمل به بعض الصحابة على الخبر الذي لم يعمل به أحد منهم لأن الظن بثبوت ما عمل به الصحابي أقوى منه فيما لم يعمل به ومن ذلك ترجيح العام الذي عمل به على العام الذي لم يعمل به ومنها ترجيح الذي فسره راويه بقوله أو فعله على الخبر الذي لم يفسره راويه لأن الراوي للخبر يكون أعرف وأعلم بما رواه ومنها ترجيح الدليل الذي الحكم فيه أمس بالمقصود على الدليل الذي ليس كذلك كما في قوله تعالى «وان تجمعوا بين الأختين» فانه مقدم على قوله تعالى «أو ما ملكت أيمانكم» لأن مدلول الأولى أمس بالمقصود اذ المقصود فيه تحريم الجمع بين الأختين ولم يكن الجمع مقصودا في الاية الثانية وأيضا فالمفسدة المطلوب دفعها بتحريم الجمع بين الأختين في التزويج موجودة في الجمع بينهما في التسري فلا وجه لتخصيص الاية الأولى بالثانية ومنها تقريب الأقرب بالمعهود والمراد به ما عهدته العقلاء من جلب المصالح ودفع المفاسد فاذا تعارض دليلان مدلول أحدهما أقرب لجلب المصلحة أو أبلغ في دفع المفسدة رجح على معارضه فان تعارض الدليلان وكان أحدهما جالبا للمصلحة والاخر دافعا للمفسدة رجح الدافع للمفسدة لأن دفع المفاسد أهم من جلب المصالح ومنها ترجيح ما صرح الراوي بسبب نزوله أو وروده على الدليل الذي لم يصرح فيه بذلك لأن ذكر السبب يدل على زيادة اهتمامه بما رواه ومن ذلك ترجيح العام الوارد على سبب خاص كما في حديث بئر بضاعة وشاة ميمونة فانه يرجح على العام المطلق في ذلك السبب دون ما عداه فان العام المطلق عن السبب مقدم على العام الوارد على سبب في غير ذلك السبب والله أعلم .

بيان ترجيح أحد القياسين على الاخر

اذا تعارض القياسان رجح أحدهما على الاخر بوجوه منها ان ما كان أصله أقوى على الاخر كان أرجح منه وقد عرفت وجه رجحان الأدلة فما كان أرجح هنالك كان فرعه مقدما على فرع الاخر فلا نطيل بتفصيل ذلك وقد عرفت أيضا شروط حكم الأصل فما كان أكمل شروطا فهو مقدم على ما دونه وقد مر تفصيل ذلك ومنها تقديم القياس القطعي العلة على ما لم يكن كذلك فاذا تعارض قياسان علة أحدهما ثابتة قطعا لثبوتها بالنص القطعي أو بالعقل أو بالمشاهدة وعلة الاخر ليس كذلك قدم ذو العلة القطعية على معارضه وكذلك يقدم ما كان علته مقطوعا بوجودها في الفرع على ما لم يكن كذلك ومنها تقديم ما الوصف فيه مفرد على ما كلن الوصف فيه مركبا لأن الوصف المفرد أقرب للانضباط من الاخر ولما في التعليل بالوصف المركب من الخلاف ومنها تقديم ذي العلة المنضبطة على ذي العلة المضطربة فاذا تعارض قياسان علة أحدهما منضبطة على الاخر كالسفر للقصر وعلة الاخر مضطرية كالمشقة للقصر قدم ذو العلة المنضبطة على الاخر ومنها تقديم ذي العلة المطردة المنعكسة وهكذا يعتبر جميع ما مر في باب القياس فيقدم السابق هنالك على المؤخر عنه الا اذا كان للمؤخر سبب عارض عليه يقتضي تقديمه على ما قبله فقدم القياس الثابتة علته بالنص على ما كانت علته ثابتة بالاجماع وقيل بالعكس لأن الاجماع مأمون النسخ بخلاف النص .

قال نور الدين ان كان كل واحد من الاجماع والنص ظنيا كما هو شأن المتعارضين فتقديم النص أولى لأنه نقل عن الشارع والاجماع نقل عن غيره وان كان أحدهما قطعيا فلا وجه لبقاء الاخر معه قال وهذا انما يكون في معارضة النص الصريح للاجماع وأما لو عارضه الايماء فان الثابت بالاجماع مقدم على الثابت بالايماء لكون الايماء اخذ من اشارة الدليل والاجماع صريح في ذلك وكذلك يرجح على ما ثبتت علته بالسبر لأن الايماء نص وان لم يكن صريحا والسبر مستنبط والمنصوص

عليه أقوى من المستنبط ويرجح الثابتة علته بالسبر على ما ثبتت بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض وكذلك تقدم المناسبة على الشبه والشبه على الدوران والدوران على الطرد .

قال نور الدين وحاصل المقام ان الراجح من الدليلين ما كان الظن بثبوته أقوى من الاخر قال وليس ما ذكرته من أنواع التراجيح حصرا لها وانما ذكرت منها انموذجا يعتبر بد ما كان مثله وما علمت أن أحدا من المصنفين استوعب جميع أفراد التراجيح لفواتها عن الحصر والله أعلم .

القسم الثاني من الكتاب في الأحكام

اعلم انه لما كان أصول الفقه مشتملا على الأدلة من حيث اثباتها الأحكام ومتناولا للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة جعلت هذا الكتاب على قسمين وقد مر قسم الأدلة وهذا القسم الثاني في الأحكام وهو مرتب على أربعة أبواب لأن الكلام فيه اما في نفس الحكم أو في نفس الحاكم أو في المحكوم به والمراد به الأشياء التي كلفنا الشرع بها من عبادات وغيرها أو في المحكوم عليه والمراد به المكلفون بذلك ولكل باب سيأتي ان شاء الله والله أعلم .

باب الحكم

الحكم اثر خطاب الله تعالى كالوضع والتخيير والايجاب والمراد بالوضع هو جعل الله الشيء سببا لحكم كالدلوك سبب لوجوب الصلاة والنصاب سبب لوجوب الزكاة أو جعله شرطا كالطهارة شرط الصحة والصلاة أو جعله مانعا كالحيض مانع لصحة الصلاة ورافع لوجوبها وانما سمي هذا النوع وضعا لأن الوضع هنا بمعنى الجعل فهو موضوع أي مجعول سببا وشرطا وعلة ومانعا ونحو ذلك والمراد بالتخيير

كون الشيء مخيرا في فعله وتركه وهو المباح وقد يتناول المندوب والمكروه باعتبار رفع العقاب عن تارك الأول وفاعل الثاني والمراد بالايجاب الزام الفعل وهو الواجب أو الترك وهو التحريم فالحكم وضعي وتكليفي فالوضعي هو ما قدمنا بيانه والتكليفي ما عدا الوضعي وهو التخيير والايجاب وقد عرفت ان المراد بالتخيير ما عدا الواجب والمحرم بالنظر الى رفع العقاب عن تاركه وفاعله فيكون الحكم التكليفي خمسة أنواع سيأتي بيانها ثم ان الحكم التكليفي قد يكون أثرا للفعل كالملك اثر للشراء واباحة الاستمتاع اثر للتزويج ونحو ذلك ومن هذا النوع الأداء وهو فعل ما فعل في وقته المقدر له شرعا أولا والاعادة وهو فعل ما فعل في وقته فعلا ثانيا لخلل وقع في الفعل الأول والقضاء وهو فعل ما فعل بعد وقته استدراكا لما فات من فعله في وقته وانما كانت هذه الثلاثة من هذا النوع لانها اثر لأفعال العباد في المؤقتات الشرعية وقد يكون وصفا للفعل كالوجوب صفة للفعل الواجب وكالتحريم صفة للفعل المحرم وكالندبية صفة للفعل المندوب وهكذا فالقسم الأول وهو ما يكون اثرا للفعل لا يبحث عنه في هذا الفن لأنه من مباحث الفقه وانما يبحث في هذا الفن عن الحكم الذي يكون وصفا للفعل وهو الوجوب ونحوه ومقصود الحكم يكون تارة دنيويا كالمنافع الدنيوية ودفع المفاسد الدنيوية ويكون أخرويا كجلب الثواب ودفع العقاب وينقسم الحكم بالنظر الى كل واحد من المقصودين الدنيوي والأخروي الى أقسام اما قسمه باعتبار المقصود الأخروي فسيأتي واما أقسامه باعتبار المقصود الدنيوي فهو انه ينقسم بالنظر الى ذلك الى قسمين صحيح وفاسد فاما الصحيح فهو ما ترتب عليه ذلك المقصود مثاله البيع مشروع لقصد حل الانتفاع وشرع التزويج لأجل حل الاستمتاع فاذا كان العقد في البيع والتزويج يترتب عليه ذلك الفرض المقصود كان ذلك العقد صحيحا وان لم يترتب عليه ذلك فهو الفاسد ويعلم ترتيبه ذلك وعدم ترتيبه بموافقة مقتضى الأوامر فما كان موافقا لأوامر الشرع تاركا لمناهيه فهو الصحيح وما عداه فهو الفاسد والباطل وينقسم الحكم باعتبار المقصود الأخروي الى عزيمة ورخصة فاما العزيمة فهو ما شرع ابتداء غير مبني على أعذار العباد كوجوب التمام في الصلاة ووجوب الصيام في رمضان وتحريم أكل الميتة ولحم الخنزير ونحو ذلك وأما

الرخصة فهو ما شرع ثانيا مبنيا على أعذار العباد كاباحة أكل الميتة للمضطر وكجواز القصر والفطر للمسافر فاباحة الأكل من الميتة للمضطر شرع بعد شرع تحريمها مبنيا على حصول الضرر والقصر في الصلاة شرع بعد شرع تمامها مبنيا على عذر السفر وكذلك فطر المسافر ولكل واحد من العزيمة والرخصة أقسام فأما أقسام الرخصة فستأتي وأما أقسام العزيمة فانها تنقسم الى قسمين أحدهما مطلوب فعله والاخر مطلوب تركه فأما المطلوب فعله فهو الوجوب والندب وأما المطلوب تركه فهو المحرم والمكروه وما كان خاليا من طلب الفعل ومن طلب الترك فذلك مباح ككسب المعيشة فوق الكسب اللازم وكالأكل والشرب والنوم ونحو ذلك فان العبد يفعله كيف شاء ما لم ينته الى حد يمنع الشرع فعله وليس في فعل المباح ثواب ولا عقاب وكذلك تركه لكن النية معتبرة فيه فيثاب العبد بفعل المباح اذا نوى به طاعة ويعاقب على فعل المباح اذا فسدت نيته فيه حاصل المقام ان المباح يتحول بالنية فيكون تارة طاعة وتارة معصية لما يعرض عليه من صلاح النية وفسادها ولا بد من بيان الفرق بين الواجب والمندوب والمحرم والمكروه فأما الفرق بين المحرم والمكروه فسيأتي وأما الفرق بين الواجب والمندوب فاعلم ان المطلوب فعله اما أن يكون طلبا جازما فهو الواجب واما أن يكون غير جازم فهو المندوب والمراد بالجازم ما لو تركه العبد عوقب على تركه والمراد بالغير الجازم ما لو تركه المكلف لم يعاقب على تركه ولكل واحد من الواجب والمندوب أقسام أما أقسام الواجب فستأتي وأما أقسام المندوب فهي انه ينقسم الى سنة ونفل فأما السنة فهي ما كان من المندوبات طريقة سلكها الرسول ﷺ أو غيره ممن هو علم في الدين قال ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وأما النفل فهو ما لم يكن مواظبا عليه من الطاعات ويسمى طاعة ومستحبا أيضا وتنقسم السنة الى مؤكدة وغير مؤكدة فالمؤكدة كسنة المغرب والفجر ونحوهما وغير المؤكدة كصلاة الضحى والسواك ونحوهما ولكل واحد من النوعين حكم فأما حكم المؤكدة فهو ان تاركها ملوم على تركها شرعا ولا يبلغ به عقابا وهو خسيس المنزلة عند المسلمين ولا يتولونه على ذلك ان لم تكن سبقت له ولاية معهم ولا يبرأون منه بنفس ذلك الترك وأما حكم غير المؤكدة فهو ان تاركها لا يلام ولا يكون خسيس المنزلة عند

المسلمين لكنه يكون تاركا للفضل ما لم يكن الترك رغبة عن الخير فان كان رغبة عن الخير فهو خسيس المنزلة في جميع الأحوال والله أعلم .

أقسام الواجب

للواجب تقسيمات منها ما يكون باعتبار دليله ومنها ما يكون باعتبار حصوله من المكلف ومنها ما يكون باعتبار المـأمور به فأما الأول وهو ما يكون باعتبار دليله فهو ان الواجب بهذا الاعتبار ينقسم الى مقطوع به كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان والى غير مقطوع به كوجوب الوتر ونحوه وانما كان الأول مقطوعا به لأن دليل وجوبه قطعي بخلاف الثاني ولكل واحد من النوعين حكم فأما حكم النوع الأول فهو انه واجب الفعل وتاركه فاسق ان كان في تركه غير مستحل ومشرك ان كان مستحلا لتركه أو كان تركه له استخفافا ووجه ذلك ان المستحل لترك الواجب القطعي من غير تأويل مشرك لأن في استحلاله ذلك ردا للنص المتواتر وان الاستخفاف بالأحكام الشرعية مصادمة للنصوص واعراض عن الانقياد واستحقار لمـا عظم الله وأما حكم الواجب الظني فهو انه يجب فعله لكن التارك له لا يحكم بفسقه فان كان تركه مستحلا لتركه بدليل عنده وكان من أهل النظر والاستدلال فهو مصوب بذلك لأنه من المسائل الاجتهادية وان كان غير مستدل لكن مقلد لمستدل فحكمه حكم من قلده وان كان غير ذلك فانه ينظر في حاله ومقاصده ولا يفسق بذلك الا اذا ظهرت منه المعاندة والمكابرة لمـا يوجب الشرع الانقياد له كحكم الحاكم عليه بذلك فانه لا يسعه خلافه ويسمى كل واحد من الواجب القطعي والواجب الظني فرضا فالواجب والفرض عندنا والشافعية مترادفان عرفا وذهبت الحنفية وبعض أصحابنا الى التفرقة بينهما فخصوا الفرض بالواجب القطعي وخصوا الواجب بالواجب الظني .

قال نور الدين وهو خلاف لا ثمرة له ولا بأس به وينقسم الواجب بالنظر الى حصوله الى قسمين فرض كفاية وفرض عين لأنه اما أن يطلب حصوله في الجملة من غير أن يلزم كل واحد بعينه واما أن يطلب حصوله من كل واحد بعينه فالأول فرض كفاية والثاني فرض عين ولكل من القسمين حكم فأما حكم فرض الكفاية فهو انه يلزم جميع المخاطبين فاذا فعله بعضهم انحط عن الجميع ولهذا سمي فرض كفاية لأن فعل البعض له يكفي عن الباقين وذلك كصلاة العيدين وصلاة الميت وجهازه ودفنه والجهاد وأمثالها وقيل ان فرض الكفاية لا يلزم جميع المكلفين وانما يلزم بعضهم .

قال نور الدين ولعل القائل بذلك نظر الى الاكتفاء في أدائه بفعل البعض .

قال البدر الشماخي والقول بأن فرض الكفاية فرض على البعض ليس بشيء لأن الجميع اذا تركوه يكفرون ولولا لزومه على الجميع لما فسقوا كلهم بتركه وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان أهل مصر قد وجب عليهم فرض كفاية هل عليهم أن يؤدوه حتى يعلموا ان بعضهم قد أداه أم ليس عليهم ذلك حتى يعلموا انه لم يؤد .

قال نور الدين والصحيح انه عليهم المحافظة على أداء فروضهم حتى يصح انحطاطها عنهم والا لزم تعطيل الفرائض واهمال اللوازم واما فرض العين وهو ما طلب حصوله من كل واحد بعينه كالصلوات الخمس وصيام رمضان فانه يلزم كل واحد أن يؤديه كما طلب منه وليس يصح الاجتراء فيه بفعل غيره وينقسم الواجب بالنظر الى المأمور به الى واجب معين والى غير معين فأما المعين فهو ما تعلق بواحد فقط وهو أكثر الواجبات كالوضوء والغسل والصلاة ونحو ذلك مما يكون المأمور به واحدا مخصوصا وقد مر بيان حكمه وأما الواجب الغير المعين فهو ان يكون المأمور به واحدا من أشياء خير العبد في فعل أيها شاء كخصال الكفارات فان ربنا تعالى قد أمرنا بفعل واحد من الاطعام والكسوة والعتق وخيرنا في فعل أيها شئنا وحرم علينا ترك جميعها فعلمنا ان الواجب منها واحد غير معين ومن ذلك تزويج أحد الأكفاء الخاطبين اذا كانوا عشرة مثلا وقالت المعتزلة الجميع واجب ويسقط بالواحد وقال

بعض الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعله العبد فيختلف بالنسبة الى المكلف وقال بعض الواجب واحد معين لا يختلف حكمه لكنه يسقط به وبالاخر والله أعلم .

ذكر المحرم والمكروه

اعلم ان المطلوب تركه اما أن يكون طلب تركه طلبا جازما واما أن يكون غير جازم فان طلب تركه طلبا جازما فهو الحرام كأكل الميتة ولحم الخنزير والدم وأمثالها وان طلب تركه طلبا غير جازم فهو المكروه وقد علمت مما مر ان الواجب ما طلب فعله طلبا جازما وان المندوب ما طلب فعله طلبا غير جازم فالحرام مقابل للوجوب والكراهية مقابلة للندب ويعطى كل واحد من الأربعة عكس حكم ضده فحكم الوجوب عكس حكم الحرام وحكم الندب عكس حكم الكراهية مثاله ان الفعل في الوجوب لازم وفي الحرام محرم والفعل في الندب مندوب اليه ومع الكراهية مكروه وكذلك الكف فانه مع الحرام لازم ومع الوجوب حرام ومع الكراهية مندوب اليه ومع الندب مكروه وهكذا سائر الأحكام وكما ان المندوب ينقسم الى سنة ومستحب كذلك المكروه ينقسم الى ما كانت كراهته شديدة وهو ما ورد في النهي عنه دليل خاص كالنهي عن أكل لحوم السباع وذوات المخالب من الطيور والى ما كان مكروها كراهية خفيفه وهو ما لم يرد نص في النهي عنه لكن علم من أدلة اخر انه مكروه في الشرع قال بعضهم كترك المندوبات لأن ترك المندوب مكروه ويطلق المكروه على الحرام أيضا وقسم الحنفية الحرام الى حرام ومكروه كراهة تحريم وجعلوا الحرام اسما لما حرم بالدليل القاطع والمكروه كراهة تحريم اسما لما ثبت تحريمه بدليل ظني فالحرام عندهم مقابل للفرض والمكروه كراهة تحريم مقابل للواجب واختلف علماء الأصول في جواز ان يحرم واحد غير معين من أشياء متعددة ويكون المكلف مخيرا في ترك أيها شاء وهي مسألة النهي عن واحد لا بعينه فمنعها معظم المعتزلة ثم اختلفوا في وجه المنع فمنهم من ذهب الى أن المنع من ذلك من قبيل اللغة واحتجوا عليه بقوله تعالى

«ولا تطع منهم آثما أو كفورا» حيث كان النهي في الاية عن طاعة الجميع ومنهم من منعه من جهة العقل لأن النهي اذا تعلق بشيء اقتضى قبحه فاذا تعلق بأحد الشيئين لا بعينه قدر تقبيح كل واحد منها على حياله فيتصف كل واحد منها بما يتصف به الاخر فيلزم تقبيحهما معا مثال ذلك قول القائل لا تضرب زيدا أو تكلم عمرا أو تكرم خالدا أو نحو لا تضرب زيدا أو عمرا أو خالدا فالمنهي هاهنا لا يعد ممتثلا مهما ترك واحدا ولم يترك الاخرين بل يجب عليه ترك الثلاثة جميعا ألا ترى ان القائل لو قال لا تأخذ هذا الثوب أو هذا أو هذا كان معناه دع هذه الثلاثة جميعا ولك أن تأخذ ما عداها ولو قال حرمت عليك أحد هذه الثلاثة ولم يعين المحرم صارت الثلاثة محرمة كلها كما قالوا فيمن طلق احدى نسائه ولم يعينها فانه يجب عليه اعتزالهن جميعا .

وقال ابن الحاجب يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة قال وهي كالمخير يعني كالواجب المخير وقد عرفت الفرق بين الواجب المخير وبين المحرم فانه يصح الامتثال بفعل واحد من أشياء وجب أحدها لا بعينه ولا يصح ذلك في المحرمات واعلم انه لا يصح التخيير بين فعلين أحدهما مطلوب والاخر غير مطلوب فلا يخير بين واجب ومباح ولا بين محرم ومباح وهكذا لأنه اذا خير بينهما سقطت حرمة الحرام وصار مباحا وكذلك يسقط ايجاب الواجب فلا يكون واجبا وكذلك أيضا لا يصح التخيير بين الواجب والمندوب ولا بين المحرم والمكروه اذ بالتخيير بينهما يسقط تحريم الحرام والزام الواجب فلا يصح التخيير بينهما واعلم انه لا يصح في العقل ان يكلف الله العباد ولا مثوبة ولا عقوبة لأنه لا تكليف عند عدم الثواب والعقاب والله أعلم .

بيان أقسام الرخصة

الرخصة نوعان حقيقية ومجازية فأما الحقيقية فهي نوعان أحدهما أنسب بتسمية الرخصة من الاخر فأما النوع الأول فكاجراء كلمة الكفر على لسان المكره وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره في رمضان وكما في ترك الخائف على نفسه الأمر

بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا فان هذه الأشياء كلها محرمة وأبيحت للمكره رخصة من الله تعالى على شرط الضمان في اتلاف مال الغير فكان اطلاق اسم الرخصة عليه حقيقة أنسب من اطلاقها على غيره وحكم هذا النوع ثبوت الأجر لمن أخذ بالعزيمة فيه وترك الرخصة حتى مات على ذلك لأنه بذل نفسه احتسابا لاقامة دين الله وأما النوع الثاني من الرخصة الحقيقية فنحو افطار المسافر في رمضان لأجل سفره وحكم هذا النوع أن الأخذ بالعزيمة فيه أولى فيندب ترك الرخصة ان لم يخف المسافر بتركها ضعفا في قوته عن طاعة الله فان خاف ضعفا ندب له الأخذ بالرخصة وان خاف بترك الرخصة الضرر على نفسه وجب عليه الأخذ بها لوجوب دفع الضرر ما أمكن وأما الرخصة المجازية فهي نوعان أيضا أحدهما أتم في المجازية من الاخر لبعده من حقيقة الرخصة وهو ما حط عنا من الأثقال المشروعة على من قبلنا كاشتراط قتل التائب في صحة توبته كما دل عليه قوله تعالى «فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم» فانه رفع عنا هذا الحكم المشروع على من قبلنا ولم يشترط علينا ذلك فكان رفعه بالنسبة الينا رخصة قال بعضهم روي أن الاصر في بني اسرائيل كان في عشرة أشياء كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم والليلة وزكاتهم ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة في غير المسجد ويحرم عليهم الأكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالأكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم بواحدة ومن أذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره .

قال نور الدين وانما كان هذا النوع رخصة مجازية لأنه لم يستكمل حد الرخصة فانه وان شرع لنا شرعا ثانيا غير الشرع الذي شرع لبني اسرائيل فان شرعه لنا ثانيا غير مبني على الأعذار وانما هو توسعة وتيسير من جانب الحق تعالى وحكمه وجوب تركه فلا يحل لأحد العمل بشيء مما وضع عنا من تلك التكاليف فالمترخص المشروع فيه واجب وأما النوع الثاني من نوعي الرخصة المجازية فهو ما يكون فعله مشروعا لنا في بعض المواضع دون بعض كقصر الصلاة مشروع لنا في السفر غير مشروع في

الحضر وكالأكل من الميتة والدم ولحم الخنزير مشروع لنا في حال الضرر لقوله تعالى «الا ما اضطررتم اليه» غير مشروع في حال السعة لقوله تعالى «حرمت عليكم الميتة . .» (الاية) وحكم هذا النوع وجوب الأخذ بالرخصة في الموضع المشروع فيه الرخصة حتى انه لو ترك الأكل من الميتة وهو مضطر اليها حتى مات جوعا كان هالكا عند الله لقوله تعالى «ولا تقتلوا أنفسكم» وهذا قاتل لنفسه وفي غير وقت الرخصة فالواجب الأخذ بالعزيمة وهو اتمام الصلاة في الحضر واجتناب الميتة في السعة .

قال نور الدين واعلم ان بعض الفقهاء يطلقون اسم الرخصة على أسهل القولين في المسائل الاجتهادية نظرا منهم الى سعته ويسره بالنظر الى مقابله فاطلاق اسم الرخصة على ذلك مجاز عرفي وحكمه وجوب الأخذ به فيما اذا رأى المجتهد انه الصواب دون مقابله وجواز الأخذ به للمقلد الذي لا علم له بترجيح الأدلة وتصحيح الأقوال والله أعلم .

ذكر العوارض المكتسبة

من العوارض المكتسبة الجهل وهو بالنظر الى حال الجاهلين على اربعة اقسام لانه اما ان يكون جهلا غير قابل للديانة كجهل من يعبد الاصنام فان عبادة الاصنام لا تكون دينا في شيء من الشرائع ولا يقبل العقل جعلها دينا واما ان يكون قابلا للديانة كجهل النصارى شريعة نبينا محمد ﷺ فان النصرانية الخالصة المحقة كانت دين نبي الله عيسى عليه السلام والقسم الثالث جهل المتأولين الضالين من هذه الامة وجهل البغاة والمتمردين والقسم الرابع جهل يكون عذرا للمتلبس به كأكل لحم الخنزير المقطع وهو لم يعلم انه لحم خنزير ولكل واحد من هذه الاقسام حكم فحكم القسم الاول وهم عبدة الاصنام انهم يدعون الى الاسلام فان اجابوا فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين وان ابوا فحكمهم ان يناصبوا الحرب ويقعد لهم في كل مرصد فليس لهم الا الاسلام او السيف وان رأى الامام ان صلحهم اقوى لأمر المسلمين كان له ان يصالحهم انتظارا للنصر كما فعل رسول الله ﷺ والقسم

الثاني مثل جهل اهل الكتب السابقة شريعة نبينا ﷺ ولأهل هذا الصنف احكام منها ان اهل الكتب المتمسكين بشرائعهم على صنفين اهل ذمة واهل حرب فاما اهل الحرب فانهم يناصبون الحرب وتسبى ذراريهم وتغنم اموالهم ونقتل مقاتلتهم حتى يدخلوا في الاسلام او يذعنوا للجزية واما اهل الذمة فانهم يقرون على ديانتهم التي دانوا بها ولا يصح لنا التعرض عليهم في شيء من ذلك ويجعل لهم من الاحكام جميع ما ثبت في شريعتهم ولا يتعرض لهم وان اكلوا لحم الخنزير وشربوا الخمور وتزوجوا ذوات المحارم اذا كان في اصل الشرع الذي تدينوا به ان ذلك حلال كتمسك المجوس في تزويج ذوات المحارم بشريعة نبينا آدم فان في شريعته جوز تزوج الاخت وقد نسخ ذلك ويثبت لهم النسب بذلك النكاح لا الميراث وتجرى عليهم بسببه النفقات وكذلك تثبت لهم المعاملة فيما بينهم نحو الخمر ولحم الخنزير مما هو حلال في دينهم حتى انه يضمن من اراق خمرهم ومن اضاع لحم خنزيرهم ،لكن يؤمرون بستر ما يخالف شرع المسلمين ولا يقرون على فعل ما لم يكن في شرعهم كاكل الربا فلا يعطون ذمة ولا عهد لهم حتى يتركوا الربا اما القسم الثالث من اقسام الجهل فهو على ثلاثة انواع النوع الاول جهل من اعتقد في دينه الهوى بجهله صفات المولى سبحانه او بجهله حكم الله في الآخرة وذلك كجهل الاشعرية ومن وافقهم في اعتقادهم ان صفات الذات معان حقيقية قائمة بالذات وفي اعتقادهم ان ذاته تعالى يصح ان ترى وانها سترى سبحانه وتعالى وفي اعتقادهم ان الشفاعة لأهل الكبائر من امة محمد ﷺ وفي اعتقادهم خروج الفاسق من النار وهذا كله جهل لما عليه الادلة لكنهم تأولوا تلك الادلة بالشبهات فالتبس عليهم الحق بالباطل وحكم هؤلاء ان يبين لهم فساد معتقدهم ويوضح لهم الحق فان قبلوه فهم اخواننا في الدذين وان تمادوا في طغيانهم دعاهم الامام الى الدخول في طاعته والانقياد لحكمه فان اذعنوا كان لهم ما لنا من الاحكام وعليهم ما علينا ويتركون ومعتقدهم لكن يمنعون من الدعوة اليه ومن اظهاره للعوام فان لم يمتنعوا عاقبهم الامام النوع الثاني جهل البغاة وهم الذين خالفوا الامام وافسدوا في البلاد وهؤلاء صنفان مستحل ومنتهك فاما المستحل فانه يدعى الى الدخول في الطاعة فان اجاب كان له ما للمسلمين وعليه ما عليهم وان

امتنع المستحلون ناصبهم الامام الحرب حتى يذعنوا ولا تغنم اموالهم ولا تسبى ذراريهم ولا يطالبون في شيء مما اتلفوه من دماء المسلمين واموالهم واما المنتهكون فانه يدعوهم الامام الى الدخول في الطاعة فان ابوا قاتلهم وحكمهم في حال الحرب حكم المستحلين الا ان قطاع الطريق منهم يقام عليه حد المحارب بخلاف المستحلين فان فاء البغاة ورجعوا الى الحق فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين النوع الثالث جهل يكون شبهة يدرأ به الحد دون غيره من الاحكام وذلك كمن تسرى امة زوجته يظن انها له في ذلك كمثل امته فلا يرجم لأن الحدود تدرأ بالشبهات لكن يصح لنا ان نبرأ منه لانه عاص وان كان جاهلا وعليه ان يتوب من فعله القسم الرابع من اقسام الجهل وهو ما يكون عذرا لصاحبه ولا اثم يلحقه بسبب وهو كجهل الوكيل عزله عن الوكالة او جهل الشفيع شفعته او جهل المتزوج انسابه او جهل لحم الخنزير المقطع فاكله من يد من تجوز ذبيحته بيان ذلك ان الوكيل اذا عزله الموكل ولم يعلم فجهله بالعزل يكون عذرا له في التصرف في مال الموكل حتى قيل ان بيعه وشراءه ثابت وكذلك الشفيع اذا بيعت شفعته ولم يعلم ثم علم بعد ذلك فان له اخذ شفعته ولا يكون جهله ببيعها مسقطا لحقه وكذلك من تزوج ذات محرم منه ولم يعلم انها ذات محرم فان جهله بنسبها يكون عذرا في رفع الحرج عنه فمتى علم انها ذات محرم لزمه تركها وكذلك آكل لحم الخنزير لا اثم عليه حتى يعلم ومن العوارض المكتسبة السكر وهو تغير العقل بسبب ابخرة تصعد الى الدماغ من شرب المسكرات او اكلها والسكر نوعان لانه اما ان يكون سببه حلالا واما ان يكون سببه حراما فاما السكر الذي سببه حلال فكسكر من سكر من الاشياء التي ابيح له اكلها او شربها لحال الضرورة مثاله لو اضطره الجوع او جبره سلطان على شرب الخمر فانه يباح له على قول احياء نفسه من المسكر فاذا احياها من ذلك المباح فحكمه حكم المغمى عليه في الصلوة والصيام ومنع التصرف واما السكر الذي سببه حرام فهو ان يسكر من شرب المسكر او اكله على غير الضرورة فان هذا السكر لا ينافي الخطاب لانه متعرض بنفسه لتغير عقله اختيارا فناسب ان تجرى عليه الاحكام الشرعية فيثبت طلاقه لزوجته وعتقه لعبده حتى قيل انه فعل في سكره موجب الحد كالزنا والسرقة اقيم عليه

الحد وقيل لا يقام عليه لان الحدود تدرأ بالشبهات وهو الصحيح عند نور الدين قال والاول اشهر ومن العوارض المكتسبة الهزل .

قال نور الدين وقد فسره بعضهم بانه ما لا يراد به معنى لاحقيقي ولا مجاري بل يراد اهماله والحاصل ان العزل لفظ استعمل في اللعب ولم يرد به معناه الحقيقي ولا معناه المجازي وهو نقيض الجد ولا ينافي الاهلية فثبتت الاحكام الشرعية فيه لكن ترد اخبار الهازل لأن الهزل كذب خالص ويلزم الاسلام في الهزل فلو اسلم كافر هازلا اجبر على الاسلام ومن ارتد هازلا اقيم عليه الحد ويثبت به النكاح والطلاق والعتق اما سائر المعاملات فانها لا تصح اذا شرط فيها الهزل بيانه لو قال رجل لآخر نظهر عند الناس البيع في كذا ونحن لا نريد ذلك انما نزيد الهزل ليظنوا انه بيع فاذا تواضعا على ذلك انهدم ذلك البيع الا اذا اعرضا عن الهزل وقصدا الى البيع الى الجد فانه يكون بيعا صحيحا وكذا سائر المعاملات هذا فيما بينهم اما اذا ترافعا الى الحاكم وطلب احدهما ثبوت البيع فان تقاررا بالهزل حكم بفساد البيع وان تناكرا كان على من ادعى الهزل البينة لانه مدع فساد البيع وان تقاررا بالهزل فادعى احدهما الاعراض الى الجد كان على من ادعى الاعراض البينة ومن العوارض المكتسبة السفه وهو لغة الخفة والحركة وفي الشرع تخصيص العمل بما يخالف الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل ومعنى مخالفة الشرع من وجه هو ان يكون ذلك الشيء مأمورا به من وجه منهيا عنه من وجه آخر كالانفاق فانه مأمور به في الخيرات منهي عنه في المعاصي وهو لا ينافي الاهلية لان السفيه باختياره يفعل خلاف ما يقتضيه العقل والشرع فنجرى له وعليه الاحكام الشرعية بتمامها ديانة ومعاملة وغير ذلك لكن شرع في حقه لطفا به اذا بلغ سفيها ان يمنع ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما ولكن ينفقون منها ويكسون كما كانوا قبل البلوغ لقوله تعالى وارزقوهم منها واكسوهم فتحجر عليهم اموالهم الى ان يؤنس منهم الرشد ومعنى الرشد صلاح في العقل وحفظ المال فاذا رأينا منهم علامات ذلك دفعنا اليهم اموالهم واذا طرأ عليه السفه بعد البلوغ فمذهبنا انه يحجر عليه الحاكم التصرف في ماله نظرا في حاله ورفقا به وقال ابو حنيفة لا يصح الحجر عليه لانه عاقل

مختار قلنا وكذلك من بلغ سفيها وقد نزل الكتاب في الحجر عليه فلا وجه للفرق بينهما من العوارض المكتسبة السفر وهو ان يخرج المكلف من وطنه قاصدا ان يتعدى الفرسخين فاذا خرج على هذا القصد شرع له التخفيف في العبادات منذ خرج من عمران بلده ومن التخفيف المشروع للمسافر قصر الرباعيات والافطار في رمضان سواء صام من الشهر بعض ايامه او لم يصم خلافا لمن اوجب عليه احدى حالتين اما الصوم واما الافطار وذلك ان بعض العلماء اوجب على المسافر اذا صام في سفره ان يتم شهره صياما ومنعه من الافطار لانه قد اختار الصوم ودخل فيه فيلزمه عنده اتمامه وكذا قال فيمن اختار الافطار ودخل فيه حتى قال ان الصوم بعد الفطر في السفر لا يصح .

قال نور الدين والصحيح انه يصح وان للمسافر الصائم ان يفطر ومن العوارض المكتسبة الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان اتمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهو عذر يسقط به الوزر لقوله ﷺ رفع عن امتى الخطأ والنسيان والمراد رفع الاثم وكذلك يسقط بالخطأ الحد والقصاص اما الخطأ في موجب الحد فكما لو قصد الى مدح انسان فسبقت لسانه بقذفه مع قيام القرائن على صحة قصده واما الخطأ في موجب القصاص فلا خلاص قصده الى غير الفعل الذي فعله لكن يلزمه من قتل مؤمنا خطأ تحرير رقبة مؤمنة فان لم يجد فصيام شهرين ودية على عاقلته مسلمة الى اهل المقتول اما الكفارة فعقوبة عدم التثبت منه واما الدين فجبر دم المؤمن واما كونها على العاقلة فهو تخفيف له حيث لم يقصد الى قتله ولا يسقط الخطأ شيئا من حقوق الخلق ومن العوارض المكتسبة الجبر ويعبر عنه بالاكراه وهوحمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدرعنه باختياره حيث آثر الجانب الاسهل على الجانب الاشق ولذا كان الجبر غير مناف للخطاب فان الخطاب الشرعي متوجه للمجبور فتثبت الاحكام الشرعية في حقه لكن خفف عليه بسبب الاكراه اذ جوز له الترخص في كثيرمن الاحكام حتى في كلمة الشرك وكذلك يصح له الترخص بترك الصلوة حتى لو لم يمكنه الا التكييف في نفسه

كيفها وكان ذلك عذرا له وكذلك يجوز للمجبور الترخص بفعل بعض المحرمات والمحرمات منها ما لا يصح الترخص بفعله عند الاكراه ومنها ما يصح التقية به اما الذي لا يصح الترخص به فهو قتل المسلم بغير حق او اتلاف عضو منه والزنا واشباهه اما القتل ونحوه فان نفسه ليست اولى بالسلامة من نفس غيره واما الزنا فانه بنفسه لا يقبل الاكراه حتى لو زنى عد مختارا للزنا لأن الآلة لا تساعده الا عند الرضا واما المحرم الذي تصح التقية به فكأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وجميع ما ابيح في الضرورة لأن الاكراه نوع من الاضطرار فينبغي ان يعطى احكامه في صحة الترخص لكن لما كان المجبور لم يحمل نفسه على الهلكة بترك التقية من اكل الميتة ونحوها وانما حمله على ذلك الجبار جوزنا له ترك الترخص بخلاف ضرورة الجوع فانه ان لم يترخص فيها يكون حاملا لنفسه على الهلاك فيجب عليه الترخص هنالك وذهب ابن بركة وغيره الى وجوب الاخذ بالرخصة في اكل الميتة عند الاكراه وجعلوه كضرورة الجوع .

قال نور الدين والفرق بينهما واضح قال وذهب بعض اصحابنا الى منع الترخص باكل الميتة ونحوها في حالة الاكراه وقصروا جواز الترخص بذلك في حالة المخمصة عملا بمفهوم قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة الآية قلنا لا مفهوم للمخمبصة في الآية لانها انما ذكرت لكونها الاغلب في حالات المضطر وكذلك يصح للمجبور الترخص باتلاف مال الغير بشرط ضمانه لصاحبه ومعنى ذلك انه لا يكون آثما في اتلافه لأن النفوس تفدى بالمال ولا عكس والله اعلم .

الخاتمة في الاجتهاد

الاجتهاد لغة استعمال القدرة الحادثة في تحصيل امر على وجه يشق يقال اجتهد فحمل صخرة ولا يقال اجتهد فحمل درة وفي اصطلاح الاصوليين هو ان يطلب الفقيه حصول حكم حادثة بشرع ويبذل في ذلك مجهوده بحيث لا يمكنه المزيد عليه في الطلب مثاله اذا طلب معرفة الارز اهو ربوي او غير ربوي اذا استفرغ طاقته في التماس هذا الحكم سمي ذلك الطلب الشديد اجتهادا عندهم فللاجتهاد ركنان

مجتهد وهو الفقيه ومجتهد فيه وهو الحادثة التي طلب حكمها وهي المعبر عنها بمحل الاجتهاد فاما المجتهد فهو العالم بكيفية الاستنباط الطالب لحكم القضية واما المجتهد فيه فهو القضية التي يطلب حكمها ولكل واحد منهما احكام وشروط واعلم انهم اشترطوا في المجتهد شروطا لا يكون مجتهدا الا بها منها ان يكون عالما بالنحو والمراد ان يكون عارفا باحكام اواخر الكلمات بناء واعرابا والمراد بالكلمات هي الكلمات التي تكون موجودة في الادلة الشرعية من الكتاب والسنة والكلمات التي تمس الحاجة اليها في استنباط الاحكام كالاقرارات والفاظ البيوع والتزويج ونحو ذلك ولا يشترط في صحة الاجتهاد معرفة ما فوق ذلك ومن شروطه ان يكون عالما باللغة والمشترط معرفته ها هنا من اللغة هو ما توقف فهم معاني الادلة والاحكام عليه ومن شروطه ان يكون عارفا بتغير ابنية الكلمات العربية وعارفا بمقتضى كل صيغة منها والمشترط معرفته من هذا النوع ما يتوقف فهم معنى الادلة والاحكام عليه وذلك ان الفاظ الادلة من الكتاب والسنة عربية فيتوقف فهمها على معرفة النحو واللغة والصرف ومن شروطه ان يكون عارفا باصول الديانات واصول الفقه فاما اصول الديانات فهو معرفة العقائد الاسلامية ويشترط منه في هذا المقام ما يكون حافظا للمجتهد من العقائد الضالة واما اصول الفقه فيشترط منه ما يكون المجتهد متمكنا به على استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها وفوق ما ذكرناه لا يكون شرطا في صحة الاجتهاد لكنه كمال في حقه ومن شروطه ان يكون عالما بالبلاغة اي عارفا بمطابقة مقتضى الحال في المخاطبات ومقتدرا على التعبير عن المعنى الواحد بطرق مختلفة في الوضوع والخفاء والمشترط ها هنا ما يتوقف فهم معنى الادلة عليه لا ما فوق ذلك وكذلك يشترط معرفة كل فن لا يستغنى عنه المجتهد في استنباط الاحكام فينبغي ان يكون عارفا بالسير النبوية لان فيها معرفة افعاله واحواله عليه الصلوة والسلام وان يكون عارفا بسير يالصحابة واحوالهم لأن الدين ما عليه الصحابة وقد قال ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وان يكون عارفا باسباب نزول الآيات واسباب ورود الاحاديث وان يكون عارفا بقواعد التفسير وغير ذلك ومن شروطه ان يكون عالما بالكتاب محكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وخاصه وعامه ومجمله ومبينه

ومطلقه ومقيده وغير ذلك من احكامه وان يكون عارفا بالآيات التي تستخرج منها الاحكام ومن شروطه ان يكون عالما بالسنة واحكامها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها وآحادها ومتواترها الى غير ذلك من احكامها وان يكون عارفا بالاحاديث التي تستنبط منها الاحكام قال بعضهم والمشترط من ذلك ان يكون المجتهد عارفا بمواضع الآيات والاحاديث التي تؤخذ منها الاحكام حتى يرجع اليها عند الحاجة ولا يشترط ان يكون حافظا لها على ظهر الغيب .

قال نور الدين وهو ظاهر الصواب لأن كثيرا من مجتهدي الصحابة كانوا لا يحفظون القرآن على ظهر الغيب وانما يحفظون منه ما شاء الله ان يحفظوا وكذلك كانوا لا يحفظون جميع الاحاديث وانما يحفظون منها ما ينتهي اليهم علمه قال البدر الشماخي والصواب ما ذهب اليه الشيخ سليمان بن يخلف وهو ان يكون عالما بجميع الكتاب والسنة لأن كثيرا من الاحكام استخرجها العلماء من الكتاب من غير الخمسمائة آية التي تعلقت بها لاحكام كاقل الحمل وقطع يد النباش وغيرهما .

قال نور الدين وهذا مبني على منع تجزي الاجتهاد قال وسيأتي ان الصحيح جوازه فلا يشترط عندنا العلم بجميع ذلك بل يكفي من ذلك معرفة ما يتعلق به الحكم الذي فيه النازلة ومن شروطه ان يكون عالما بالمسائل التي اجتمعت عليها الامة لئلا يخالف اجتهاده الاجماع لأن الاجماع احد الادلة الشرعية كما مر وهو مقدم على القياس فليس للمجتهد ان يخالفه فاذا كملت هذه الشروط في المجتهد جاز له الاجتهاد اجماعا حتى على مذهب من منع القياس اذ قد تقدم انهم انما يمنعونه في غير العلل المنصوصة اما اذا اختل منها بعض الشروط وكان عالما بشيء دون شيء كما لو كان عالما بادلة النكاح دون غيرها او بادلة البيوع دون غيره او نحو ذلك وكان متقنا لما علم منها اتقانا تاما فهل يجوز له ان يجتهد في استنباط ما علم من الاحكام ام لا يجوز له حتى يكون عالما بجميع احكام الكتاب والسنة ذهب الامام الكدمي الى جواز ذلك ونسب هذا القول الى اكثر الاصوليين وقيل لا يجوز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض .

قال نور الدين وهذه المسألة معروفة عندهم بتحري الاجتهاد قال والصحيح ما عليه الامام من جواز ذلك واعلم ان المجتهدين اذا اختلفا فاما ان يكون اختلافهما في شيء من المسائل القطعية واما ان يكون في شيء من المسائل الظنية فان كان اختلافهما في شيء من المسائل القطعية فسيأتي ان المصيب واحد منهما والآخر مخطيء فاسق وان كان اختلافهما في المسائل الظنية والمراد بها مسائل الفروع التي لم يقم علي بيان حكمها دليل قطعي فمذهب اصحابنا من اهل عمان الا ابن بركة ومذهب ابي يعقوب من اهل المغرب وكثير من الاصوليين ان الصواب مع كل واحد من المختلفين وان حكم الله في تلك القضية التي اختلفوا فيها متعدد بحسب اختلافهم فحكمه عند كل واحد من المختلفين ما اداه اليه اجتهاده وذهب اصحابنا من اهل المغرب وابن بركة الى ان المصيب فيها واحد وان المخطىء غير آثم نظرا منهم الى منع تعدد حكم الله تعالى في القضية الواحدة فاثبتوا لمن اصاب الحق اجرين اجر الاجتهاد واجر الاصابة وجعلوا لمن اخطأ حكم الله فيها اجر الاجتهاد ولم يؤثموه لعدم ورود القاطع في القضية ولكل واحدة من الطائفتين حجج سيأتي ذكر بعضها .

قال نور الدين والخلاف بينهما لفظي اذ لا ثمرة له وذهب الاصم وبشر المريسي الى ان الحق فيها مع واحد والمخالف له مخطىء احتج المصوبون للجميع بوجوه الاول انه قد تكرر الكلام بين الصحابة في المسائل الفروعية وظهر اختلافهم ظهور شائعا ذائعا فلو خطأ بعضهم بعضا في ذلك وحكم بتأثيمه لنقل ذلك على حد نقل الاختلاف لأن الداعي الى نقل الخلاف هو بعينه داع الى نقل ما قيل فيه من التخطئة والتأثيم اما ما نقل عن ابن عباس فمن باهلني باهلته فهذا يحتمل المبالغة وانه اراد من زعم انى فيها قلت مخطيء وآثم فهو مخطىء آثم فمتى باهلني بعد التخطئة باهلته واما قول علي لأبن عباس في نكاح المتعة انك رجل تائه فهذه انما يدل على ان الناظر اخطأ الارجح واما قول عائشة للمرأة التي سألتها بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ابلغي زيدا ان الله احبط جهاده مع رسول الله ﷺ فذلك يحتمل انها ظنت انه فعله مع اعتقاده للتحريم اذ لم يرو عن غيرها مثل ذلك فهذه الثلاث مسائل ابلغ ما روي مما ظاهره التخطئة ولم تظهر كظهور الاختلاف عنهم ولم تنقل كنقل الاختلاف فلا يجوز

ان تجعل حجة على تخطئة المجتهد في الظنيات الوجه الثاني قوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة عى اصولها فبأذن الله فانها نزلت في رجلين من اصحاب رسول الله ﷺ جعل احدهما في حال حصاره لبني النظير يجتهد في افساد نخيلهم وقطعها وجعل الآخر يجتهد في تقويمها وتصليحها فنمي خبرهما الى النبي ﷺ فاستحضرهما وسألهما عن شأنهما في ذلك فقال الذي كان يفسدها اما انا يا رسول الله فخشيت ان لا يحصل الاستيلاء عليهم فاردت ان لا ينتفعوا بها ان تقووا وقال الآخر وانا وثقت من الله تعالى بالنصر لرسوله فتبقى اراضيهم فيئا للمسلمين فتوقف ﷺ في تصويب ايهما حتى نزلت فيهما الآية فصرح فيها بتصويب كل واحد منهما الوجه الثالث قصة داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث ففي هذه الآية ما يقتضي تصويب داود وسليمان معا الوجه الرابع قوله ﷺ اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان احد اقوالهم خطأ لم يكن هدى واحتج القائلون باصابة واحد من المختلفين بوجوه منها انهم قالوا لا دليل على الحكم بالتصويب والاصل عدمه ورد بان الدليل على ذلك ما قدمناه من الاحتجاج ومنها انهم قالوا لو كان كل واحد مصيبا لزم كون الشيء حلالا حراما في حالة واحدة كما لو تزوج شافعي مجتهد حنفية مجتهدة من غير ولي وكذا لو تزوجها بعده مجتهد بولي قبل فسخ او طلاق فيكون نكاحها حراما لاصابتها حلالا لاصابته .

قال نور الدين ورد بان ذلك يلزمكم ايضا اذ لا خلاف في لزوم اتباع ظن والتحقيق ان ذلك كله يعمل فيه بحكم الحاكم فيرتفع نقيض ما حكم به ومنها ما روي عن السلف مما يدل على ان في الاجتهاد ما هو صواب وما هو خطأ مما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برأي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه وقال عمر رضي الله عنه لكاتبه اكتب هذا ما رآه عمر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن عمر ويؤ يد ذلك قوله ﷺ اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطأ فله اجر فحكم ﷺ على بعض المجتهدين بالخطأ واجيب بان هذه الاخبار لا تعارض ما قدمنا من الادلة على تصويب جميع المجتهدين في الظنيات وذلك لأن هذه الاخبار لم تبلغ حد التواتر في نقلها والظني لا يعارض القطعي ولو سلمنا ذلك فليست بمصرحة بما يزعمون فانه

يحتمل ان قول ابي بكر وعمر ارادا به ان قصرنا في اجتهادنا حتى لم نصب اقوى الامارات فخطأ بامنا اي من تقصيرنا لا انه تعالى لم يرشدنا الى الاقوى فقد نصبها لنا لكنا قصرنا عن طلبها واما قوله ﷺ ان الحاكم ان اخطأ فله اجر فلعله اراد به ان حكم بخلاف مذهبه غير متعمد فله اجر فصل الخصومة دون اجر اصابة مذهبه وان اصابه فله اجران اجل الفصل واجر اصابة مذهبه واحتج القائلون بتأثيم المخطيء في الظنيات بما مر عن الصحابة كابن عباس وعائشة وغيرهما وقد مر جوابه واستدلوا على التخطئة بجميع ما استدل به القائلون بالتخطئة دون التأثيم وقد مر الجواب عن جميع ذلك حاصل المقام ان القائلين بتأثيم المخطيء جعلوا مسائل الظنيات كالمسائل القطعيات فجعلوا الرأي دينا .

قال نور الدين وهو خطأ عندنا معشر الاباضية واما القائلون بان المصيب في الظنيات واحد ولا اثم على من اخطأ فيها فقد مر انه لا خلاف بيننا وبينهم في المعنى وانما الخلاف في اللفظ فقط لانهم يسمون بعض المجتهدين في الظنيات مخطئا ونحن لا نسميه بذلك واختلف في جواز الاجتهاد في مسائل الدين التي ثبتت بالادلة القاطعة كمسائل الاعتقاد ووجوب الصلوة والصيام وغير ذلك مما ثبت بالادلة المتواترة وبالادلة العقلية فقيل لا يجوز النظر والاجتهاد فيها بل يجب التسليم والتقليد .

قال نور الدين ونسب هذا القول الى الحشوية وبعض المجبرة وقيل بجواز الاجتهاد فيها قال وهو الصحيح اذا لم يكن المجتهد قبل النظر والاجتهاد شاكا فيها قال حاصل المقام ان النظر فيها جائز والشك محجور فان كان الناظر المجتهد انما نظر في القطعيات ليزداد طمأنينة وايقانا فاصاب وجه الحق فله اجر الاجتهاد واجر الاصابة وان اخطأ وجه الحق فيها فهو آثم هالك لمخالفته الادلة القطعية والدليل على جواز النظر والاجتهاد في القطعيات قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت (الآية) وقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وقد مدح سبحانه وتعالى خليله ابراهيم عليه السلام في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن

ليطمئن قلبي واما دليل تاثيم وفسق من اخطأ في الدين فما علم بالضرورة من هلاك اليهود والنصارى والمشركين واما هلاك من اخطأ الحق من غير المشركين فلقوله ﷺ ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة على ان المسلمين قد اجمعوا على تفسيق من اخطأ في الدين وبيان ذلك ان كل فرقة من فرق الاسلام تفسق من خالفها فيما تدين به فظهر من ذلك تفسيق المخالف في الدين اجماعا ويلزم المجتهد ان ينظر في الادلة ويستخرج حكم القضية في حالتين احداهما ما اذا سأله سائل عن رأيه في تلك القضية وكان السائل محتاجا للعمل فيها والاخرى ما اذا شاء المجتهد ان يعمل في شيء مما يصح الخلاف فيه فانه يلزمه ان ينظر في اقوى الامارات ويأخذ بمقتضى ارجحها فان تعارضه معه الادلة ولم يمكنه الترجيح وجب عليه الوقوف ويلتمس الارجح ان رجى حصوله فان غلب في ظنه عدم وجود الارجح فقيل يطرحها جميعا ويرجع في تلك الحادثة الى حكم العقل وقيل بل يقلد الاعلم ان كان عنده ان غيره اعلم منه في العلوم كلها او الفن التي تلك الحادثة منه وقيل بتخيرواحدا من الادلة فيعمل به .

قال نور الدين والصحيح انه يكو في تلك الحادثة بمنزلة الجاهل فيجب عليه اذا شاء العمل ان يأخذ بقول غيره فيها كما يجب ذلك على الضعيف ويلزم المجتهد البحث فيما استدل به عن ناسخه ومخصصه اي ان كان العالم يستدل به حتى يعلم او يظن انه غير منسوخ ولا متأول بتأويل يخالف ظاهره وان كان عموما فيبحث عن كونه مخصصا ام غير مخصص وحكي عن الصيرفي انه لا يجب البحث عن ذلك بل يستغني بما حضر في ذهنه قال صاحب المنهاج واذا وجب البحث فاعلم انه ليس يجب عليه استقصاء الاخبار بل يكفيه البحث في كتاب جامع لاخبار الاحكام وجملة الامر ان البحث على وجهين احدهما ان يوجب عليه استقصاء الاخبار الواردة عنه ﷺحتى يعلم او يظن انه لم يبق شيء مما روي عنه الا وقد اطلع عليه فلم يجد فيها ما يخصص دليله او ينسخه والتكليف بذلك شاق غاية المشقة بل لو قبل متعذر لم يبعد لكثرة الرواية عنه ﷺ والرواة حتى خرجت كثرة ذلك عن حد الضبط في تصحيح الرواية بالتعديل للرواة والنظر في المجروح والمعدول ومعرفة احوالهم قال وهذا الوجه لم

يوجبه اهل التحقيق من علماء الاصول والفروع الى ان قال والوجه الثاني انه لا يجب عليه البحث الا فيما ظهر تصحيحة الى ان قال ثم انه لا يجب عليه البحث فيما عدا الآيات والاخبار الواردة في الاحكام الخمسة وقد جمعها اهل الحديث في كتب متفردة وزعموا انهم قد استقصوا فيها ما يتعلق بالاحكام حتى لم يبق شيء يدل بمنطوقه ولا بمفهومه على حكم شرعي الا وقد ذكروه فيما افردوه للاحكام فحينئذ لا يلزم البحث في غيرها لأن اخبارهم مثلا بأن هذا الكتاب قد احاط باحكام باخبار الاحكام يفيد الظن القوي لظهور عدالتهم واطلاعهم واعلم انه لا يصح ان يصدر قولان متناقضان من عالم واحد لسائل واحد في وقت واحد وحادثة واحدة لتعذر اجتماع معتقدين متناقضين في محل واحد وجاز ذلك ان تكرر السؤال في وقتين او كان السائل اثنين واذا اجتهد العالم في حادثة وجب عليه ان يلتزم ما رأى انه الصواب في حقه فاذا اراد الحكم فيها لزمه ان يحكم فيها بما اداه اليه اجتهاده ولا يصح له ان يعدل عن اجتهاده فيحكم بغيره وكذلك لا يصح له ان يعمل بغيره فان حكم او عمل بغير ما اداه اليه اجتهاده بطل حكمه بذلك اتفاقا واذا اجتهد المجتهد في حداثة فرأى جوازها فعلم به ثم تغير اجتهاده فرأى انها حرام فانه يحجر عليه الاقامة على ذلك الفعل ففعل او رأى ان الطلاق ثلاثا بلفظ واحد لا يقع الا واحدة او نحو ذلك فعمل بما رأى ثم رأى بعد ذلك ان ذلك العمل فعل حرام لزمه ان يترك زوجته .

قال نور الدين وهذا مبني على ان الاجتهاد ينقض الاجتهاد وهو الصحيح وقيل ان الاجتهاد الآخر لا ينقض به الاجتهاد الاول وانما يلزمه العمل به في مستقبل الاوقات فقط اي فيما ابتدأه من بعد لا في استمراره .

قال نور الدين ومحل النزاع انما هو في الاشياء المستدامة كالاستمتاع بالزوجات لا في الاعمال الماضية فانه من عمل باجتهاده في صحة الوضوء او الصلوة او الحج لا يلزمه قضاؤه وان تغير اجتهاده اتفاقا قال وهذا فرع على هذه المسألة وهو انه اذا رجع المجتهد عن اجتهاد كان قد قلده فيه مقلد هل يلزمه اعلام مقلده بالرجوع ام لا فقيل انه يلزمه ذلك ليرجع المقلد الى قوله الآخر حيث هو مستلزم لمذهبه في رخصه

وعزائمه وهذا مبني على القول بان الاجتهاد ينقض الاجتهاد وقيل لا يلزمه اعلام مقلده بالرجوع لانه عامل في ذلك بقول من اقوال المسلمين وله ان لا يرجع عنه وان رجع المفتي وهو مذهب الامام غسان رضي الله عنه .

قال نور الدين وقد عرفت مما مر ان الخلاف في نقض الاجتهاد باجتهاد آخر انما هو فيما يستدام من الاعمال وهو ها هنا كذلك فلا يلزم العامل اعلام مقلدة فيما فات اتفاقا ولا يصح لمن اطاق الاجتهاد في شيء من المسائل الظنية ان يقلد غيره فيها ولو كان الغير اعلم منه او صحابيا بل يجب ان ينظر لنفسه ما هو الحق في حقه ويحرم عليه تقليد غيره سواء اجتهد في تلك الحادثة فظهر له الراجح فيها ام لم يجتهد وقيل لا يحرم تقليد المجتهد لغيره قبل ان يجتهد في تلك الحادثة فاذا اجتهد فيها ورأى الراجح حرم عليه تقليد غيره قيل اتفاقا وحكى بعضهم الخلاف فيه ايضا وقال ابن حنبل والثوري بل يجوز له ذلك مطلقا اي سواء كان المقلد اعلم منه او ليس باعلم صحابيا كان او غير صحابي خاف ان يفوت الوقت باشتغاله بالاجتهاد او لم يخف لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ، ورد بانه قيد ذلك بقوله ان كنتم لا تعلمون والمجتهد يمكنه العلم وقال محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم فقط لأن الظن بصواب من هو اعلم منه اقوى من الظن بصوابه ورد بانه رجوع عن الواضح الى المشكل وقيل انما يجوز له تقليد الصحابي لا غير لقوله ﷺ اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ورد بان ذلك انما هو في حق من يصح له التقليد اما المجتهد ففرضه العمل باجتهاده ويجوز لمن لا قدرة له على الاجتهاد ان يقلد العالم المجتهد بشرط ان يكون معروفا بالعلم والعدالة بل يجب عليه تقليده اذا شاء العمل في القضايا التي لا يعرف الحكم فيها لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فلو لم يكن تقليد العامي للعالم جائزا ما امر العوام بسؤال العلماء وظاهر الامر للوجوب فهو واجب عند الحاجة اليه وقيل لا يجوز التقليد في العمليات بل يجب عليه ان يساءل العالم لينبهه على طريق الحكم لأن العامي يمكنه العلم فلزم تكليفه به كالعالم وقيل انما يجوز التقليد في العمليات في المسائل الظنية لا القطعية لان الحق في المسائل القطعية مع واحد فلا يأمن المقلد فيها ان يقلد المخطيء فيكون اقداما على ما لا يؤمن قبحه ورد بانه لو أوجبنا على العامي

ان يميز بين المسائل القطعية والظنية من الفروع لكنا قد الزمناه علوم الاجتهاد والاجماع على انه لا يلزمه اما كونه لا يأمن خطأ من قلده فكذلك لا يأمن ان المجتهد في الظنيات ليس عليه ولم يفته بما هو الحق عنده حاصله ان العامي مأمور بابتاع العلماء وذلك هو فرضه في المسائل الظنية فلا اشكال فيه لصواب جميع المجتهدين واما في المسائل القطعية ففيه اشكال من حيث ان الخطأ فيها غير معقول لوجوب الاخذ بالحق فيها اجماعا لكن المسئلة حينئذ قدرية فاذا طابق اعتقاد العامي الحق بتقليده اهل الحق واتباعه لهم كان ذلك بتوفيق الله له وان خالف ذلك فهو من سوء حظه والله سبحانه وتعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون .

قال نور الدين والحجة لنا على جواز تقليد العوام للعلماء تواتر اجماع السلف على ترك نكير تقليد العوام للعلماء من غير مانع لهم من الانكار قال الحاكم اجمعوا على جواز ذلك قولا وفعلا وتقريرا ورضى .

قال نور الدين اما قول اصحابنا في منع التقليد فمرادهم به العمل بقول الغير من غير مبالاة اصاب ذلك الغير ام اخطأ والتقليد بهذا المعنى حرام اتفاقا اما بالمعنى الذي اردناه وهو الاخذ بقول الغير مع ظن الصواب والتماس الحق فالاصحاب متفقون على جوازه في الظنيات وكذلك في القطعيات ان وافق الحق واعلم انه يجب على المقلد البحث عن حال المفتي في الصلاحية للفتوى وهل هو جامع للاجتهاد والعدالة ام لا وقيل لا يلزمه ذلك اذ لا طريق له الى تحقيقه والاول اصح ويجوز لضعيف العلم حكاية قول العالم في الاحكام بلا خلاف بين العلماء لأن ذلك ضرب من الاخبار ولا خلاف في صحته عند الضبط والاتقان لكن الخلاف في جواز افتاءه بقول العالم الذي اخذ عنه تلك الفتيا وذلك بأن يسوق الكلام مساق الجزم بالحكم فيقول هذا حلال وهذا حرام مثلا فقيل بجواز ذلك مطلقا واشترط بعضهم في هذا القول ان يكون المفتي انما يعني بنص قول امامه وقيل لا يجوز مطلقا لانه ليس اهلا للافتاء وقيل ان كان مطلعا على مأخذ امامه جاز له ذلك وقيل انما يجوز للمخرج الافتاء بتخريجه عند عدم المجتهد لا مع وجوده في تلك الناحية اذ لا يجوز العمل

بالاضعف مع امكان الاقوى والصحيح ان فتوى الضعيف بنص عبارة المفتي جائزة في غيبة المفتي وفي حضرته عرف عدلها او لم يعرف اذا كان متثقا بمن اخذ عنه لان ذلك ليس باشد من عمله فاذا جاز له ان يعمل بقول المفتي جاز له ان يفتي به اذ لا فرق بينهما واعلم ان تقليد العامي لعالمين فصاعدا اما ان يكون تقليده لهما في شيء واحد او في شيئين فان كان في شيء واحد فاما ان يتفق قولهما في تلك الحادثة واما ان يختلفا فيها فان اختلفا فلا يصح تقليدهما في حال واحد معا اتفاقا لأن تقليدهما معا في تلك الحادثة وذلك الحال مفض الى التناقض لأن احدهما يجوز له الاقدام مثلا والآخر يمنعه وان اتفقا في تلك الحادثة ففي جواز تقليدهما خلاف .

قال نور الدين والصحيح عندنا جوازه لأن الظن بصواب عالمين اقوى منه بصواب عالم واحد وايضا فلو لم يصح تقليد عالمين اذا اتفقا لم يصح تقليد ثلاثة اذا اتفقوا وكذا الاربعة وكذا الخمسة فيؤول ذلك الى ابطال حجية الاجماع رأسا وهو خلاف المشروع وان كان تقليده لهما في شيئين فصاعدا او في حالين فالصحيح ايضا عندنا جوازه سواء كان قد التزم مذهب عالم من العلماء او لم يلتزمه فيصح له ان يأخذ من هذا العالم مسئلة ومن الآخر اخرى وهذه المسئلة معروفة عندهم بمسألة الانتقال من مذهب امامه الى مذهب امام آخر .

قال نور الدين وحجتنا ان كل مجتهد مصيب فلم يحرم علينا في الشرع الا الانتقال من الصواب الى الخطأ لا من صواب الى صواب فلا مقتضى لتحريمه لا عقلا ولا شرعا اذا يصير كالواجب المخير وانما الخطر في ذلك على القول بان الحق مع واحد والمخالف مخطيء وقد بينا بطلانه وقيل ليس للمقلد الانتقال بعد الالتزام مذهب امام الى مذهب امام آخر لغير مرجح لانه اختار المذهب الاول ولا يختاره الا وهو ارجح من غيره عنده فليس له الخروج عنه كما ليس للمجتهد الانتقال عن اجتهاده لغير مرجح وهذا مما لا خلاف فيه في حق المجتهد ولا علة لتحريمه الا كونه خروجا عما قد اختاره لغير مرجح للخروج فكذلك خروج المقلد لغيره ونسب هذا القول الى الاكثر قالوا وتجويز ذلك يؤدي الى التهور في الاعمال الشنيعة وتتبع الشهوات بان يختار لنفسه من الاقوال ما يؤديه الى نيل شهوته لا لكونه دين الله .

قال نور الدين وهذا كله مما لا دليل عليه فان السلف من الصحابة ومن بعدهم كانوا على خلاف ذلك فان المعلوم من حال الصحابة انهم لم يلزموا من ساءل واحدا منهم عن حكم واحد وعمل بفتواه ان لا يساءل غيره عن غير ذلك الحكم ولا انكروا عليه ذلك ولا نقله احد لا عدل ولا غير عدل ولو وقع لنقل واشتهر لانه مما تقضي العادة بنقله وكذلك في زمن التابعين ومن بعدهم الى وقتنا هذا فكان اجماعا على جوازه اما قياسهم المقلد على المجتهد فممنوع لوجود الفارق بينهما وهو ان المجتهد اذا تبين له الراجح منع من العدول عنه لكونه حكم الله في حقه وحال المقلد بخلاف ذلك فان اخذه بقول العالم ليس طريقا الى معرفة الراجح وانما هو اختيار منه لكون اقوال جميع المجتهدين صوابا نعم تمنع الانتقال من مذهب الى مذهب لمجرد التشهي والحظوط العاجلة لان ذلك يؤدي الى الانهماك في الرخص وعدم المبالاة بالديانة حتى ان اصحابنا رحمهم الله منعوا من افتاء طالب الرخصة قبل الوقوع فيها وما ذلك الا لخوف التساهل في الديانة وطلب الحزم في امور الدين والنجاة للمسلمين واذا تعدد المجتهدون واختلفت اقوالهم وكان فيها الفاضل والمفضول فقال ابن الحاجب وغيره يجوز للمستفتي ان يقلد غيره الافضل ولا يلزمه ان يتحرى الاكمل في العلم والورع اذا كانوا جميعا اهل اجتهاد وعدالة اذ قد حصل المصحح في كل واحد منهم وقيل بل يلزمه تحري الاكمل في معرفة علوم الاجتهاد .

قال نور الدين والصحيح جواز تقليد المفضول مع كمال اسباب الاجتهاد والثقة بعدالته وسكون القلب الى فتواه والدليل على ذلك ان الافتاء قد شهر في زمن الصحابة من جماعة فيهم الفاضل والمفضول ولم ينكر احد منهم افتاء المفضول ولم يعنف سائله ولو كان ذلك غير واسع للناس ما سكت عليه الصحابة فهو اجماع على جوازه منهم واذا وجد السائل عالمين احدهما اعلم والآخر اورع فقد اختلفوا هل الاعلم اولى ام الاورع فقيل الاعلم لقوة معرفته مآخذ الحكم وقيل الاورع لجده واجتهاده في توفية الاجتهاد حقه وتوقي التقصير .

قال نور الدين والصحيح الاول اذا كلمت عدالته لان العدالة تصونه من التقصير فاذا استوى المجتهدون في العلم والفضل فقيل ان السائل يخير في الاخذ بايها

شاء كالمجتهد اذا تساوت معه الدلالات وهو مذهب علي بن عزرة والحسن بن احمد وقيل بل يأخذ بالاخف في حق الله تعالى لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبالاشد في حقوقنا لانه احوط وقيل بل يأخذ باول فتيا لانه بسؤ اله قد لزمه قبوله وقيل بل يخير في حق الله تعالى لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واما في حق العباد فيأخذ بالحكم لترتفع الخصومة وقد اختلف الاصوليون في صحة الاجتهاد في عهده ﷺ فقال الاكثر من العلماء بصحته في غيبته ومنهم من منع الاجتهاد في عصره ﷺ في الغيبة والحضرة لامكان الرجوع اليه بالمشافهة او المراسلة ولان الاجتراء بالاجتهاد مع وجود النبي ﷺ اجتزاء بالظن عن العلم .

قال نور الدين والصحيح ان الاجتهاد في عهده ﷺ جائز وواقع والدليل على ذلك ما روي انه ﷺ امر بلالا فاذن في الناس من كان سامعا مطيعا فلا يصلين العصر الا في بني قريظة فسار الناس اليهم وقد شغل جماعة من الصحابة بما لم يكن لهم منه بد عن المسير لبني قريظة ليصلوا بها العصر فاخروا صلوة العصر الى ان جاءوا بعد عشاء الآخرة امتثالا لقول ﷺ لا يصلين العصر الا في بني قريظة فصلوا العصر بها بعد عشاء الآخرة وبعضهم صلى العصر في وقتها في اماكنهم وقالوا ما يريد رسول الله ﷺ منا ان ندع الصلوة وتخرجها عن وقتها وانما اراد الحق على الاسراع فما عابهم الله في كتابه ولا عنفهم رسول الله ﷺ لان كلا من الفريقين مجتهد وكذلك ما نقل من تقريره ﷺ للرجلين حدهما يقطع اللينة من بني النظير والآخر يصلح ذلك ونزلت الآية بتصويبهما وكذلك ما نقل من خبر معاذ حين وجهه ﷺ الى اليمن وقد قال اجتهد برأيي واقره ﷺ واختلفوا في امكان خلو الزمان من مجتهد يرجع اليه عند الحادثة فقيل جائز ان يخلوا الزمان من مجتهد .

قال نور الدين واختاره البدر وهو الصحيح قال واظن انه مذهب الجمهور وقيل لا يجوز خلوه من مجتهد ونسب هذا القول الى الجبائي والحنابلة وقال ابن دقيق العيد لا يجوز خلو الزمان من المجتهد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد فان تداعى بان بانت اشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك جاز الخلو عنه

والمنع من خلوه مطلقا هو مقتضي مذهب من منع تقليد الميت لانه اذا منع من تقليد الميت وجب ان يكون في كل زمان مجتهد يجوز للناس اخذ دينهم عنه لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولا يأمرنا تعالى ان نساءل غير موجود .

قال نور الدين ونحن لا نمنع من تقليد الميت بل نجوزه فلذا يجوز خلو الزمان من المجتهد واعلم انهم اختلفوا في جواز تقليد الميت على ثلاثة مذاهب فقيل بجوازه مطلقا وقيل بمنعه مطلقا وقيل ان افتاه في حياته بقي على تقليده فيما كان افتاه به وان مات ولم يسمع الفتوى منه في حياته وانما نقلت اليه بعد موته فلا يجوز له تقليده حينئذ اذ لا يعقل تقليد من قد سقط عنه التكليف بالموت ومحل الاجتهاد حادثة لم يوجد فيها حكم عن الله تعالى في كتابه ولا على لسان رسوله ولم ينقل في حكمها اجماع من المسلمين فان كان في الحادثة شيء من الاحكام الثلاثة وجب اتباعه وحرمت مخالفته اجماعا وان لم يوجد فيها حكم من الاصول الثلاثة وجب هناك الاجتهاد على من اطاقه من الامة وفيها لزم العامي التقليد اذا شاء العمل والقضية المنصوص على حكمها لا يصح فيها الاجتهاد لاحد وان نظر في اصولها فانما غاية نظره العلم بحكمها من اصلها والتسليم لها ولا يصح خلافها بخلاف القضية الخالية من النصوص والاجماع وتوضيحه ان الاجتهاد في القطعيات وان جاز لا يكون جامعا لاحكام الاجتهاد وانما يجوز لاجل الاطمئنانية واليقين والاجتهاد في الظنيات مستكمل لاحكام الاجتهاد والله اعلم .

تم نسخ الجزء الاول من غاية المأمول في علم الفروع والاصول بقلم مصنفه العبد لله محمد بن شامس البطاشي في يوم عشرين المحرم سنة ١٣٧٦ هجرية ببيت البديعة من بلدة المسفاه .

الفهـــرس

الموضـــوع | الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة





مطبعة الألوان الحديثة ـ ت : ٦٠٢٢٧٦



